

دروس خارج وجود

سال ۹۵-۹۴

استاد محمدحسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس وجود استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵-۹۴

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس وجود استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵-۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس وجود استاد محمد حسین حشمت پور۹۵-۹۴/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع:وجود

معنای دوم وجود رابطی/ ۶.المعنی الثانی للوجود الرابطی/ رساله فی الوجود الرابط ۹۴/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : معنای دوم وجود رابطی/ ۶.المعنی الثانی للوجود الرابطی/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : ابتدا که وارد رساله شدیم گفتیم که وجود رابط دو معنا دارد معنای اول وجود رابط در مقابل وجود محمولی بود و سپس وجود محمولی را توضیح دادیم و گفتیم که از وجود محمولی تعبیر به «هست» می کنیم و از وجود رابطی تعبیر به «است» می کنیم وپسس مباحثی را در مورد وجود رابطی به معنای اول مطرح کردیم و اکنون می خواهیم وارد معنای دوم شویم.

] ۶] والثانی : هو حصول عنوان الموضوع فی الذهن و عنوان المحمول فیه، و ملاحظه النسبه الحکمیه التی حقیقتها مفهوم الاتحاد الجزئی الآلی عن الاتحاد الوجودی الذی هو نفس الوجود الذی هو ما به اتحاد الموضوع و المحمول، اذ کما انه ما به الاتحاد بوجه فهو بعینه حقیقه الاتحاد بوجه و ظرف الاتحاد بوجه. ثم الحکم بانّ المحمول ثابت للموضوع علی نحو الاتحاد، و هذا الحکم انما یکون بعد انتزاع المعنی المصدری عن الموضوع و ملاحظه قیامه به. (۱)

معنای دوم بعبارتی معنایی است مرکب و به عبارت دیگر معنای بسیطی است که از این مرکب استنباط شده است.

ما اول اجزای مرکب را ذکر می کنیم و سپس از این اجزاءِ مرکب، امر بسیطی را اتخاذ می کنیم بدون اینکه مشخصش کنیم و می گوییم که این وجود رابط است و بعد توضیح می دهیم که آن اجزاء ترکیبی که به وسیله ی آنها وجود رابط را استنباط

کردیم چه نقشی در وجود رابط دارند.

ص: ۱

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنونی، ج۲، ص۱۵۳.

پس مجموعا سه بحث شد.

حال وارد بحث اول می شویم.

موضوع را تصور می کنیم مثلا زید در این صورت عنوان موضوع در ذهن حاصل می شود سپس محمول را تصور می کنیم و عنوان آن محمول نیز در ذهن حاصل می شود و سپس رابطه بین این دو یعنی نسبت حکمیه را لحاظ می کنیم این نسبت حکمبه یک نسبت جزیی است و بیان کننده اتحاد بین موضوع و محمول است و جزیی است چون دو طرف اتحاد که موضوع و محمول باشند جزیی هستند.

این اتحاد جزیی در ذهن تصور می شود یعنی مفهوم اتحاد در ذهن است و این اتحاد ذهنی حاکی از اتحاد خارجی است.

پس سه عنوان در ذهن حاصل شد عنوان موضوع و عنوان محمول و مفهوم اتحاد جزیی بین این دو یا همان نسبت حکمیه .

و اتحادی نیز در خارج داریم که مفهوم اتحاد ذهنی حاکی از آن اتحاد خارجی است.

این مفهوم اتحاد که در ذهن آمده به عبارتی حاکی از اتحاد خارجی است و به عبارت دیگر آلتِ تصورِ اتحادِ خارجی است و این آلت بودن را مصنف با «عن» بیان می کنند یعنی مأخوذ از آن اتحاد خارجی است.

پس سومین چیزی که داریم اتحاد ذهنی است که گرفته شده از اتحاد خارجی است.

حال اتحاد خارجی را می خواهیم توضیح دهیم.

یک بار می گوییم اتحاد وجودی و یک بار می گوییم نفس الوجود و یک بار می گوییم ظرف الوجود.

ص: ۲

هر سه عبارت بیان اتحاد خارجی هستند.

وقتی می گوییم اتحاد وجودی یعنی بین مضوع و محمول ارتباط است و هر دو به یک وجود در خارج موجودند و دو وجود منضم به هم نیستند و یکی شده اند پس بینشان اتحاد وجودی است و بعد ایشان تعبیر می کنند که اتحاد وجودی، خودِ وجود است یعنی یک وجود داریم که هم انسان است و هم کاتب است و همچنین می توانیم این وجود را به نحو ظرف بگیریم یعنی بگوییم که اتحاد موضوع و محمول دراین وجود است پس با این تعبیر، وجود ظرف اتّحاد می شود.

پس از محکیّ که همان اتحاد خارجی باشد سه تعبیر شد؛ یکی اتحاد وجودی و دیگری نفس الوجود و دیگری ظرف الوجود.

پس در مجموع سه تصور داشتیم یکی مفهوم موضوع و دیگری مفهوم محمول و سومی رابطه بین این دو که این سه، تصور اند.

و چیز چهارمی نیز هست که عبارت باشد از حکم که تصور نیست بلکه تصدیق است.

از مجموعه این چها چیز، شیء واحدی را برداشت می کنیم که همان وجود رابط به معنای دوم است.

حال که گفتیم حکم می کنیم به ثبوت موضوع برای محمول پس اول وجود موضوع برای محمول را توضیح می دهیم.

دقت شود که مصنف می خواهند وجود رابط به معنای دوم را توضیح بدهند و هر جایی که مبهم بود را توضیح می دهند تا به اصل بحث برسند.

حال بحث این است که وجودِ محمول برای موضوع یعنی چه؟

ص: ۳

ما موضوع را تصور می کنیم و مصدری را (کتابت) با توجه به محمول (کاتب) از موضوع (زید) برداشت می کنیم این موضوع که زید باشد عناوین متعددی دارد یکی از این معانی را مثلا کتابت را برداشت می کنیم و سپس حکم می کنیم که این کتابت برای زید موجود است.

حال اگر این معنای مصدری را قائم به موضوع دانستیم می گویند ثبوتِ محمول برای موضوع اتفاق افتاده است یعنی اگر بگوییم که این معنای مصدری قائم به موضوع است این را اثبات محمول برای موضوع در ذهن می گویند.

دقت شود که ظرفِ انعقادِ قضیه، ذهن است و ذهن حاکی از خارج است پس اثباتِ محمول برای موضوع در ذهن یعنی حکایت از قیام آن معنای مصدری به موضوع در خارج.

و سپس مصنف اقسام این اثبات را بیان می کنند که بعدا عرض خواهیم کرد.

ترجمه و شرح متن :

و معنای دوم وجود رابطی حصول عنوان موضوع و عنوان محمول در ذهن است و لحاظ نسبت حکمیه که مفهومش اتحاد جزیی آلی (معنای جزیی و آلی توضیح داده شد) است که گرفته شده و برداشت شده از اتحاد وجودی است. که آن اتحاد وجودی، همان نفس وجود خارجی است که اتحاد موضوع و محمول را ایجاد کرده است و ما به الاتحادِ موضوع و محمول است چون همانگونه که این وجود ما به الاتحاد است به وجهی، حقیقت اتحاد نیز هم هست به وجهی دیگر و همچنین با لحاظی سوم ظرف اتحاد نیز هست.

ص: ۴

پس مجموعا سه تعبیر از وجود خارجی شد.

پس معنای دوم وجود رابطی هم حصول موضوع و محمول بود و هم ملاحظه نسبت حکمیه و هم حکم به ثبوت محمول برای موضوع علی نحو الاتحاد نه انضمام یعنی هر دو به یک وجود موجود اند و این حکم بعد از انتزاع معنای مصدری از موضوع و ملاحظه قیام آن معنا به موضوع ایجاد می شود.

و قیام المعنی بالموضوع یتصور علی وجوه:

فقد یکون القیام اعتباریا کقیام الانسانیه بهذاالانسان اذا حمل علیه عنوان الانسان، فانّها فی مرتبه ذات هذا الانسان، و لا یغایرها الا بحسب الاعتبار.

و قیام معنا به موضوع به وجوهی تصور می شود که سه وجه است. یک وجه اعتباری و یک وجه حقیقی و یک وجه انتزاعی است.

ما انسان را در خارج نگاه می کنیم و می بینیم که دارای مصدری است مثل انسانیت و قیام این مصدر را در ذهن برای انسان اثبات می کنیم و این قیام اعتباری است چون انسان خودش انسان است و نمی توانیم بگوییم قیام انسان به انسان چون یکی هستند و قیام، فرعِ مغایرت است پس یک مغایرت اعتباری بین انسان (موضوع) و محمول درست می کنیم و سپس حمل را انجام می دهیم که در نتیجه قیام اعتباری می شود.

ترجمه و شرح متن :

پس قیام به وجوهی است

یکی اعتباری مثل اینکه انسان را بر هذا الانسان حمل کنیم.

و قد یکون قیاما لا بحسب الاعتبار فقط، و هذا یتصور علی وجهین :

اولّهما: القیام الحقیقی الانضمامی، کقیام السواد بهذا الجسم اذا حمل علیه مفهوم الاسود.

و ثانیهما: القیام الانتزاعی، کقیام الفوقیه بالسماء اذا حمل علیه معنی الفوق.

ادامه بیان معنای دوم وجود رابطی/ ۶.المعنی الثانی للوجود الرابطی/ رساله فی الوجود الرابط. ۹۴/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه بیان معنای دوم وجود رابطی/ ۶.المعنی الثانی للوجود الرابطی/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : بحثمان در معانی وجود رابط بود معنای اول را مفصلا مطرح کردیم و اکنون در حال بررسی معنای دوم هستیم و گفتیم که معنای دوم با ملاحظه چند امر به وجود می آید این امور عبارت بودند از تصور موضوع و محمول و نسبت و بعد از این تصورات ثلاث حکم به ثبوت محمول برای موضوع و بعد از این امور ملاحظه شده امر واحد بسیطی که حکایت از این امور می کند را به دست می آوریم که همان وجود رابطی است که به دنبالش هستیم.

فاذن مناط الحمل باطلاقه هو اتحاد المحمول مع الموضوع فی خارج ظرف الانعقاد.(۱)

و اتحاد موضوع و محمول را اینگونه معنا کردیم که معنای مصدری منتزع از محمول ثابت است برای این موضوع که به سه قسم تقسیم شد و در تمام این سه قسم معنای مصدری که از محمول انتزاع شده بود قائم به موضوع بود.

پس مناط حمل این است که بین موضوع و محمول اتحاد باشد تا حملی صورت پذیرد. پس هر جا اتحاد بود حمل جایز است.

ص: ۶

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنونی، ج۲، ص۱۵۴.

نکته : صحت حمل مقتضی اتحاد خارجی نیست یعنی حمل متوقف بر اتحاد خارجی نیست بلکه صدق و کذب متوقف بر اتحاد خارجی است و اینکه می گوییم مناط حمل اتحاد است اتحاد ذهنی کافی است.

ترجمه و شرح متن :

مناط حمل مطلقا از هر کدام از سه قسم که باشد این است که در خارج اتحادی باشد و موضوع و محمول در خارج متحد باشند (دقت شود که اگر اتحاد خارجی نبود، حمل صحیح است ولی حکایت از خارج صحیح نیست در نتیجه قضیه کاذب می شود.)

و ملاحظه عنوان الموضوع و مفهوم المحمول و اعتبار النسبه لیس علی ایّ وجه اتّفق بل علی وجه انها حاکیه عما یطابقها فی خارج ظرف الانعقاد الذی هو ظرف الاتحاد،

ایشان می فرمایند اینکه گفتیم باید موضوع و محمول و نسبت ملاحظه شود، منظورمان این بود که باید این تصورات حاکی از خارج باشند که اگر حکایتشان درست بود، قضیه صادق می شود و الا کاذب می شود یعنی زیدی که موضوع قضیه است حاکی از زیدی است که در خارج است. پس ملاحظه این سه به عنوان این است که حاکی از خارج اند و به نفس موضوع و محمول و نسبت کاری نداریم.

دقت شود که این حکایت در قضایای کاذب نیز موجود است البته این حکایت ناصحیح است و واقع مخالف با قضیه است یعنی قائل فرض می کند که اینها در خارج اینگونه اند در حالی که در خارج اینچنین نیست.

ص: ۷

ترجمه و شرح متن:

و ملاحظه کردن این سه مورد به هر صورتی که شد، نیست. بلکه این سه امر باید طوری در نظر گرفته شوند که حاکی از خارج باشند.

ایشان ذهن را ظرف انعقاد می نامند و خارج را ظرف اتحاد می نامند و ما قضیه را در ذهن می سازیم و این سه عنوان را در ذهن به گونه ای تصور می کنیم که حاکی از خارج باشند.

پس نتیجه این شد که ما این امور حاکیه را لحاظ می کنیم نه نفس این امور را.

فتلك الامور المفصّله حاکیه عن امر مجمل هو الوجود الذی هو ما به الاتحاد فی ظرف الاتحاد، ولکن کل واحد منها یحکی عنه باعتبار جهه فیه یخصّ بحکایه هذا الواحد بعینه. و لا یمکن حکایه واحد آخر عنه بتلك الجهه،

این چهار چیز یعنی تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه و حکم اینها امر واحدی را می سازند که آن امر واحد وجود رابط به معنای دوم است.

بعد مصنف این مطلب را بیان می کنند که بین هر کدام از این امور سه گانه (موضوع و محمول و نسبت) و خارج باید مناسبتی باشد.

مدعی : در هر حکایتی باید رابطه ای بین حاکی و محکی باشد.

استدلال : قیاس استثنایی با رفع تالی

مقدمه اول : اگر وجودِ رابطه ای بین حاکی و محکی ضروری نباشد، لازم می آید که هر شیئی (صورت ذهنی) بتواند از شیء دیگری (موجود خارجی) حکایت کند.

ص: ۸

مقدمه دوم : ولی بالوجدان چنین چیزی واقع نیست و هر تصوری نمی تواند از هر چه که در خارج است حکایت کند.

نتیجه : بین حاکی و محکی باید ارتباطی برقرار باشد تا حاکی بتواند از محکی حکایت کند.

بیان استدلال طبق توضیح استاد :

در هر حکایتی باید رابطه ای بین حاکی و محکی باشد و الا لازم می آید که هر تصوری بتواند از هر چیزی حکایت کند. پس در آن وجود خارجی معنایی است که موضوع می تونداز آن حکایت کند و معنای دیگری دارد که با محمول می توان به آن اشاره کرد و خصوصیت دیگری دارد که می توان با نسبت از آن حکایت کرد.

ترجمه وشرح متن :

و این امور جدای از هم (این سه تصور یا این سه تصور همراه با حکم) حاکی هستند از امر مجملی که آن امر مجمل وجود در ظرف اتحاد یعنی خارج است و این وجود خارجی زید خالی یا عالم خالی یا نسبت خالی نیست بلکه یک چیز است و با تحلیل ذهن به چند چیز تبدیل می شود.

ولی هر کدام از این امور سه گانه حکایت می کنند از آن امر مجمل خارجی به اعتبار جهتی که در هر کدام از اینهاست که اختصاص دارد این جهت، به هر کدام از این سه مورد یعنی در وجود خارجی جهتی است که فقط می تواند موضوع از آن حکایت کند و جهت دیگری است که فقط محمول می تواند از آن حکایت کند و جهت ثالثی است که فقط نسبت می تواند از آن حکایت کند.

ص: ۹

پس هر کدام از این سه امر، حیث خاصی در این امر خارجی دارند و بخاطر این حیث خاص، از آن موجود خارجی حکایت می کنند که آن امرِ دیگر، نمی تواند از آن حکایت کند. پس ما در هر امر خارجی سه حیث را می بینیم و از هر حیث با لفظی تعبیر می کنیم.

ادامه بیان معنای دوم وجود رابطی/ ۶.المعنی الثانی للوجود الرابطی/ رساله فی الوجود الرابط. ۹۴/۰۸/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه بیان معنای دوم وجود رابطی/ ۶.المعنی الثانی للوجود الرابطی/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : بحث در معنای دوم وجود رابط داشیم. ابتدا اموری را ذکر کردیم و بعد گفتیم که این امور در امری جمع می شوند و آن امر وجود رابط به معنای دوم است. آن امور عبارت بودند از تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت و تصدیق ثبوت محمول برای موضوع و ما این چهار امر را در یک امر جمع می کنیم که این امرِ واحدِ مرکبِ از این چهار امر، وجود رابط به معنای دوم بود و محکی این وجود رابط، در خارج است و شیء واحدی است.

فتلك الامور المفصّله حاكيه عن امر مجمل هو الوجود الذی هو ما به الاتحاد فی ظرف الاتحاد، ولكن كل واحد منها يحكى عنه باعتبار جهه فيه يخصّ بحكايه هذا الواحد بعينه. و لا يمكن حكايه واحد آخر عنه بتلك الجهه، فباعتبار انه وجود لعنوان الموضوع يحكى عنه الموضوع لا من جهه انه وجود له فی ذاته فقط، و الاّ لكان وجودا له فی نفسه لا وجودا له بحسب كونه موضوعا بل باعتبار انه وضع و عيّن ليحكم عليه، فيصح جعله جزءا من اجزاء العقد و هو بهذا الاعتبار وجود رابطی للموضوع.(۱)

ص: ۱۰

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنونی، ج۲، ص۱۵۴.

در جلسات قبل چهار چیز را مطرح کردیم و گفتیم که این چهار چیز به صورت مجمل در شیئی واحد وجود دارند و حال می خواهیم بیان کنیم که این چهار امر چگونه در شیئی واحد مجتمع اند.

ایشان می فرمایند که این امر واحد وجودی است برای موضوع و وجودی است برای محمول و وجودی است برای نسبت حکمیه.

وجود رابط، وجودی برای عنوان موضوع است.

موضوع دو وجود دارد یکی وجود ذات زید در خارج و دیگری وجود زید در ذهن یعنی زید به عنوان اینکه شیئی است در خارج موجود است و به اعتبار اینکه در ذهن من است نیز موجود است. پس زید دو وجود نفسی دارد یکی وجود نفسی خارجی که خدا به آن عطا کرده و یکی وجود نفسی ذهنی.

ولی این امری که ما داریم از آن بحث می کنیم نه وجود نفسی ذهنی به زید می دهد و نه وجود نفسی خارجی بلکه زید را موضوع می کند. این وجودی که موضوع است به وسیله ی این امر یعنی اتحاد تعیین می شود. یعنی اتحادِ زید و قائم در خارج، به ذهن می آید به صورت مجمل که آن را وجود رابط می نامیم که با اینکه مجمل است از چهار چیز حکایت می کند یعنی وقتی آن امر می آید زید را در ذهن، موضوع می کند و قائم را در ذهن، محمول می کند و رابطه ای بین زید و قائم را در ذهن، نسبت می کند.

ص: ۱۱

پس اگر آن اتحاد خارجی نبود، آن امر واحد به ذهن نمی آمد تا اینکه زید را موضوع و قائم را محمول قرار دهیم و بین آنها ارتباط برقرار کنیم.

پس این امر (وجود رابط) وجودی عنوانی (برخلاف نفسی) به زید داده یعنی زید را موضوع قرار داده و همچنین وجود عنوانی محمولیت را به قائم داده و همچنین وجود عنوانی نسبت را به آن رابطه داده و هم وجود حکم را ایجاد کرده است.

پس مثل اینکه این وجود رابط چهار بار موجود شده است.

ترجمه و شرح متن :

پس این امور مفصله (آن چهار چیز) حاکی هستند از امر مجملی که آن امر مجمل همان وجود واحد در ظرف اتحاد (خارج) است.

ولی هر کدام از این امور سه گانه حکایت می کنند از آن امر مجمل خارجی به اعتبار جهتی که در وجود خارجی است که اختصاص دارد این جهت، به هر کدام از این سه مورد یعنی در وجود خارجی جهتی است که فقط می تواند موضوع از آن حکایت کند و جهت دیگری است که فقط محمول می تواند از آن حکایت کند و جهت ثالثی است که فقط نسبت می تواند از آن حکایت کند.

پس به اعتبار اینکه این امر واحد، وجودی است عنوانی برای موضوع، موضوع از این امر حکایت می کند نه از جهت اینکه این امر وجودی است برای موضوع در ذاتِ موضوع فقط، بلکه از این جهت که این امر وجودی عنوانی به موضوع می دهد.

ص: ۱۲

و اگر این امر بخواهد وجود فی ذاته را به موضوع بدهد، باید این امر وجود نفسی برای موضوع باشد نه اینکه وجودی باشد برای موضوع بحسب اینکه موضوع است یعنی این امر به شیء وجود ذاتی و نفسی نمی دهد بلکه وجود عنوانی به موضوع می دهد.

بلکه این امر وجودی است برای زید به اعتبار اینکه این شیء قرار داده شده و وضع شده تا بر آن حکم شود پس صحیح است که این امر را جزئی از اجزاء عقد قرار دهیم (چون موضوع جزئی از عقد است و این امر به موضوع وجود می دهد) پس این امر به این اعتبار وجود رابطی است برای موضوع.

و باعتبار انه وجود للمحمول یحکی عنه المحمول لا ـ باعتبار انه وجود له فی ذاته فقط و الا ـ لکان له وجودا له فی نفسه، بل باعتبار انّ مفهوم المحمول به مرتبط الی الموضوع علی نحو الاتحاد فیکون جزءا آخر من العقد، و هو بهذا الاعتبار وجود رابطی للمحمول

وجود رابط، وجودی برای عنوان محمول است.

مصنف همان بحث در موضوع را در محمول نیز تکرار می کنند.

ترجمه و شرح متن :

پس به اعتبار اینکه این امرِ واحد، وجودی است عنوانی برای محمول، محمول از این امر حکایت می کند نه از جهت اینکه این امر وجودی است برای محمول در ذات محمول فقط بلکه از این جهت که این امر وجود عنوانی به محمول می دهد.

و اگر این امر بخواهد وجود فی ذاته را به محمول بدهد، باید این امر وجود نفسی برای محمول باشد نه اینکه وجود باشد برای محمول بحسب اینکه محمول است یعنی این امر به محمول وجود ذاتی و نفسی نمی دهد بلکه وجود عنوانی به محمول می دهد.

ص: ۱۳

بلکه به این اعتبـار که مفهومِ محمول به وسـیله ی این امر مرتبـط است بـا موضوع به نحوی که اتحاد بین آن دو ایجاد می شود پس این امر جزء دیگری از عقد می شود و به این اعتبار، وجود رابطی است برای محمول.

و باعتبـار انه وجود لهما یحکی عنه النسـبه الحکمیه لا من جهه انه وجود لهما فی نفسـهما فقط و الا لکان وجودا فی نفسه لهما، بـل من جهه انّه به ارتبـاط المحمول بـالموضوع و الموضوع بـالمحمول، فیکون جزءا آخر من العقـد، و هو بهـذا الاعتبـار وجود للموضوع والمحمول کلیهما.

وجود رابط، وجودی برای عنوان نسبت حکمیه است.

حال می خواهیم آن امر واحد را وجودی برای هر دو به صورت نسبت بگیریم.

ترجمه و شرح متن :

و به اعتبـار اینکه این امر واحـد، وجودی است عنوانی برای موضوع و محمول (معاً)، نسـبت حکمیه از این امر حکایت می کند نـه از جهـت اینکه این امر وجـودی است برای موضـوع و محمـول در ذاتشـان فقـط بلکه از این جهت که این امر بـاعث اتحـاد موضوع و محمول می شود.

و اگر این امر بخواهـد وجود فی ذاته را به موضوع و محمول بدهـد، بایـد این امر وجود نفسـی برای موضوع و محمول باشد نه اینکه وجودی باشد برای این دو بحسب اینکه موضوع و محمول اند.

بلکه به این اعتبـار که به وسـیله ی این امر محمول به موضوع و موضوع به محمول مرتبـط می شود پس این امر جزء دیگری از عقد می شود و به این اعتبار وجود رابطی است برای هر دو از موضوع و محمول.

ص: ۱۴

فبملاحظه تلك الجهات يحكى تلك المعانى المفصله فى ظرف الانعقاد عن الوجود الواحد الّذى هو ما به الاتحاد فى الظرف الخارج عنه.

و به ملاحظه این جهات، این معانی مفصله (موضوع و محمول و نسبت) که در ظرف انعقاد (ذهن) هستند، حکایت می کنند از وجود واحدی که آن وجود واحد، وسیله ی اتحاد در ظرف خارج است.

والعقل لا یستنکر عن حکایه مفاهیم مفصله عن وجود واحد بحمل فیها جهات واقعیّه بل لا یستنکر عن حکایه عناوین کثیره عن وجود واحد لیست فیها حیثیات متعدّده مختلفه اذا لم تکن تلك العنوانات متقابلات، کعنوانات الاسماء الالهیه الذاتیه الحاکیه عن ذاته تعالی البسیطه من جمیع الجهات الجامعه للصفات و الکمالات بلاکثره جهات و حیثیات.

پس ما در خارج یك وجود داشتیم و از آن وجود هم موضوع و هم محمول و هم نسبت بین این دو را انتزاع کردیم و هر سه از اینها حاکی از آن وجود خارجی هستند.

اشکال : حال اشکال می شود که چگونه سه امر مختلف را از یک امر واحد انتزاع می کنیم و چگونه سه امر از یک امر حکایت می کنند؟

جواب : آن امر واحد سه حیثیت دارد و در نتیجه ما می توانیم سه امر مختلف را از آن انتزاع کنیم و حتی اگر آن امر واحد این حیثیات مختلف را نداشت، باز هم عقل می توانست از آن شیء واحد، حیثیتهای مختلف را برداشت کند مانند اینکه ما از خداوند که امری واحد است و حیثیتهای مختلفی ندارد، اسماء و صفات مختلفی را انتزاع می کنیم.

پس هیچ اشکالی ندارد که امر واحد خارجی را به ذهن بیاوریم و تحلیل کنیم و از آن مفاهیم مختلف انتزاع کنیم.

ترجمه و شرح متن :

و عقل انکار نمی کند حکایت مفاهیم مختلفه را از امری واحد که حیثیتهای مختلف داشته باشد بلکه حتی عقل انکار نمی کند که عناوین متعددی از موجود واحدی که جهات متعدد ندارد، حکایت کنند البته به شرطی که بین این مفاهیم تقابل نباشد مثلا نمی توان از یک ذاتی که جهات مختلف ندارد، عالم و جاهل را انتزاع کنیم.

مانند اسماء الهی ذاتی (که بدون اضافه خدا به امری دیگرانتزاع می شوند) که حاکی از ذات خداوند هستند و ذات خداوند بسیط از همه جهات است و همه ی صفات و کمالات را دارد بدون اینکه کثرت جهات و حیثیات داشته باشد.

ادامه بیان معنای دوم وجود رابطی و بیان اشکالی بر قیام انتزاعی/ ۶.المعنی الثانی للوجود الرابطی/ رساله فی الوجود الرابط. ۹۴/۰۸/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : ادامه بیان معنای دوم وجود رابطی و بیان اشکالی بر قیام انتزاعی/ ۶.المعنی الثانی للوجود الرابطی/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : بحث در معنای دوم وجود رابط داشیم.اینچنین تصویر کردیم که ما سه چیز را تصور می کنیم و بعد از این تصورات ثلاث، حکم می کنیم و در نتیجه چهار چیز حاصل می شود که هر کدام نسبت به آن شیء خارجی حیثیتی را واجداند.

پس ما موضوع قضیه را تصور می کنیم و بعد محمولش را تصور می کنیم و سپس نسبت بین این دو را تصور می کنیم و سپس حکم می کنیم به قیام مبدأ محمول برای موضوع یعنی مبدأ محمول که کتابت است را به زید قائم می کنیم و قیام مبدأ محمول به موضوع مجوِّز این را می دهد که محمول را بر موضوع حمل کنیم.

ص: ۱۶

پس این چهار شیء را در شیء واحدی جمع کردیم و آن شیء واحد را «وجود رابط» نامیدیم.

خارج را ظرف اتحاد نامیدیم و ذهن را ظرف انعقاد و حمل نامیدیم و سپس اینگونه گفتیم که آن شیء واحدی که مجموع آن چهار شیء است، در ظرف خارج موجود است.

بعد رسیدیم به اینجا که چگونه ممکن است که از امر واحد، این امور متعدد را استخراج کنیم یعنی چگونه از وجود رابط هم موضوع و هم محمول و هم نسبت حکمیه را برداشت می کنیم و سپس جواب دادیم که این وجود رابط با اینکه امری واحد است ولی چون حیثیات متعدد دارد، می توان از آن امور متعدد را استخراج کرد و بعد پا را از این فراتر گذاشتیم و گفتیم که

حتی اگر حیثیات مختلف هم نداشت می توانستیم از آن، امور متعدد را استخراج کنیم مانند اینکه از ذات باری تعالی که واحد است امور متعدد را انتزاع می کنیم.

خلاصه اینکه ما از این وجود رابط سه شیء مختلف را برداشت می کنیم که هر کدام به حیثی مرتبط با وجود رابط هستند.

فالعقـل فی ظرف الانعقـاد بملاحظه تلـك الجهـات الواقعیه الّتی هی فی خارج ظرف الانعقاد یحکم بثبوت المحمول للموضوع ثبوتـا اتحادیـا. هـذا اذا لوحـظ عنوان المحمول و حکم بثبوته للموضوع، و امـا اذا لوحـظ قیـام المعنی المصـدری و حکم بثبوته للموضوع فالامر فیه اهون من ذلك و اوضح، و لا سیّما اذا کان له قیام حقیقی، فاحسن تدبیر ذلك کلّه.(۱)

ص: ۱۷

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنونی، ج۲، ص۱۵۴.

عقل آن امر خارجی را که واحـد است و دارای حیثیات متفاوت است را لحاظ می کند و حیثیاتش را از هم جدا می کند و در ظرف انعقـاد که ذهن است حکم می کنـد (تصـدیق) به اینکه این حیـثیت محمولی (تصور۱) برای حیـثیت موضوعی (تصور۲) ثابت است (نسبت حکمیه تصور۳).

در قبـل بیـان شـد که حملِ محمول بر موضوع به طور دقیق تر یعنی قیامِ مصـدر و مبـدأِ محمول به موضوع پس حمل کاتب بر انسـان یعنی قیـام کتـابت به انسـان. پس اگر به جای حمل قیام را بگـذاریم و به جای محمول، مبـدأ محمول را بگـذاریم بحث روشن تر می شود و عقل راحت تر می تواند حکم کند که محمول برای موضوع ثابت است.

ترجمه و شرح متن :

پس عقل در ظرف انعقاد (ذهن) به ملاحظه این جهات واقعیه سه گانه ای که در خارج از ظرف انعقاد موجود است، حکم می کند که محمول برای موضوع ثابت است به نحو ثبوت اتحادی.

پس عقـل هم به عـالم خـارج نظر دارد و هم حیثیات را از هم جـدا می کنـد و هم حکم می کنـد که یکی از این حیثیات برای حیثیت دیگر ثابت ست.

پس در خارج یک چیز بشتر نداریم ولی در ذهن همان یک چیز با حیثیات مختلف چند چیز می شوند.

و این توضیحاتی که دادیم بنابر این بود که عنوان محمول را ببینیم و حکم کنیم به ثبوت این عنوان برای موضوع ولی اگر قیام مبدأ محمول به موضوع را در نظر بگیریم، می توان راحت تر این اثبات را تأیید کرد خصوصا اگر قیام، قیام حقیقی باشد.

ص: ۱۸

در صفحات گذشته مطرح شد که قیامِ معنایی مصدری به موضوع، به سه نحو قابل تصور است.

- اولین از آنهـا قیام اعتباری بود مثل «الانسان انسان» که گفتیم یک تفاوت اعتباری بین این دو قرار می دهیم و سپس حمل را انجام می دهیم که در نتیجه حمل و قیام نیز اعتباری می شوند.

- قسم دوم حمل حقیقی انضمامی بود مثلا اسود را بر دیوار حمل می کنیم قبل از اینکه حمل را انجام دهیم باید سواد به دیوار منضم و ملحق شده باشد و بعد که سواد به جدار قیام انضمامی پیدا کرد، می توانیم محمول مناسبش را بر موضوع حمل کنیم.

- قسم سوم قیام انتزاعی بود مثلا به آسـمان نگاه می کنیم و رابطه آن با زمین را در نظر می گیریم و حالت فوقیت را انتزاع می کنیم و سـپس فوق را بر سماء حمل می کنیم پس مبدأ فوق که فوقیت باشد از سماء انتزاع شده است یعنی فوقیت از سماء انتاع می شود و فوقیت به سماء قیام انتزاعی دارد.

پس سه نحو قیام شد قیام اعتباری و انضمامی و انتزاعی.

مصـنف فرمودنـد حکم عقل در قیام واضـح تر ست خصوصا اگر قیام حقیقی باشـد که منظور از حقیقی در اینجا در مقابل قیام انتزاعی است که شامل حالت اعتباری و انضمامی می شود پس اگر قیام حقیقی باشد عقل خیلی راحت می تواند حکم کند.

شاید نیز منظور فقط قیام انضمامی باشد چون در اول بحث از قیام انضمامی تعبیر به حقیقی کردند.

ص: ۱۹

(۷) حجاب ظلمانی: ما قرّرته من اقسام القیام لا یصحّح کل واحد منها الحمل، بل المصحّح له القیام الاعتباری و الانضمامی فان مصحّح الحمل حقیقه هو وجدان الموضوع بوجوده لمبدء المحمول سواء کان وجدانه له فی مرتبه ذاته کالاوّل او فی مرتبه اخیره من ذاته کالثانی، و اما القیام الانتزاعی فلا یصحّحه، اذ لا وجدان للموضوع لمبدء المحمول فی ظرف الاتّصاف لا فی مرتبه ذاته و لا فی مرتبه متأخره عن مرتبه ذاته،

اشکال بر صحت حمل در جایی که مبدأ محمول قیام انتزاعی به موضوع داشته باشد.

سه قیام داشتیم بحث در این است که کدام یک از این سه قیام، مصحِّح حمل هستند؟ آیا همه ی آنها و یا بعضی از آنها؟

مستشکل در ابتدا فقط قیام اعتباری و انضمامی را مصحح حمل می دانند و می فرمایند که قیام انتزاعی مصحح حمل نیست و سپس در ادامه حتی قیام انتزاعی را مبطل حمل می دانند.

اکنون بحث در این است که فقط قیام اعتباری و انضمامی مصحِّح حمل اند.

اول باید بحث شود که مصح حمل بودن چیست؟

ایشان می فرمایند که مصحح حمل عبارت است از «وجدان الموضوع لمبدأ المحمول».

در حمل اعتباری مثل «الانسان انسان» موضوع که انسان باشد واجد مبدأ انسان که انسانیت باشد است یعنی الانسان دارای انسانیت است در قیام انضمامی نیز موضوع که جدار باشد واجد سواد که مبدأ محمول (اسود) می باشد است.

اما در قیام انتزاعی آیا سماء که موضوع است واجد فوقیت که مبدأ محمول (فوق) است می باشد؟ جواب منفی است چون ما برای سماء در ذهنمان فوقیت را درست می کنیم و سماء در حقییت فوقیتی ندارد و صرفا ما آن را انتزاع کرده ایم.

ص: ۲۰

پس در قیام انتزاعی مصحح حمل را نداریم.

ترجمه و شرح متن :

این اشکالی که مستشکل مطرح می کنند بنابر نظر مصنف حجابی ظلمانی است لذا از این فصل تعبیر به «حجاب ظلمانی» می کنند.

آنچه که شما تبیین کردید که بیان باشد از اقسام قیام اینگونه نیست که همه ی آنها مصحح حمل باشند بلکه آنچه که مصحِّح حمل است قیام اعتباری و انضمامی است و آنچه که باعث صحت حمل می شود این است که موضوع به وجودی که دارد، واجد مبدأِ محمول باشد چه اینکه وجدان موضوع، مبدأِ محمول را در مرتبه ذاتِ موضوع باشد مانند قیام اعتباری و یا در مرتبه متأخر از ذات موضوع باشد (مرتبه اعراض) مانند قیام انضمامی.

در حمل اعتباری موضوع واجد مبدأ محمول است در مرتبه ی ذاتش یعنی محمول درجه ای از ذات موضوع است ولی در قیام انضمامی موضوع در مقام ذاتش شامل مبدأ محمول نیست بلکه در مقام بعد از ذاتش که مقام عرض است واجد مبدأ محمول است.

یکی از مشکلات عبارات آقا علی ضمائر فراوان در متن ایشان است که گاهی به سختی می توان مرجع آن را پیدا کرد.

اما قیام انتزاعی مصحح حمل نیست چون در این نوع قیام، موضوع در ظرف اتصاف (اتحاد = خارج) واجد مبدأِ محمول نیست نه در مرتبه ذاتش و نه در مرتبه بعد از ذاتش البته سماء در ظرف انعقاد (ذهن) واجد فوقیت است ولی آنچه که مصحح حمل است وجدان خارجی است نه ذهنی.

پس ما در ظرف انعقاد ادعا می کنیم که سماء واجد فوقیت است و ادعاءً سماء را واجد فوقیت می کنیم و فوقیت را بر سماء حمل می کنیم.

ادامه اشکال را در جلسه آینده مطرح می کنیم.

بیان اشکال به صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۷.حجاب ظلمانی/ رساله فی الوجود الرابط. ۹۴/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان اشکال به صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۷.حجاب ظلمانی/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : گفتیم که مرحوم مصنف سه نوع قیام درست کردند یکی اعتباری و دیگری انضمامی و سوم انتزاعی. قیام اعتباری مثل قیام انسانیت به انسان و انضمامی مثل قیام سواد به جسم و انتزاعی مانند قیام فوقیت به سماء. در قسم اول اعتبار می کنیم که انسانیت به انسان قیام دارد در حالی که انسانیت عین ذات انسان است و غیر ذاتش نیست که بخواهد قائم به آن شود لذا اعتبارا مخالفتی را بین آنها لحاظ می کنیم. در قسم دوم یعنی حقیقی انضمامی سواد را به جسم ملحق می کنیم و اسود را بر جسم حمل می کنیم ولی در قیام انتزاعی فوقیت را از سماء انتزاع می کنیم و سپس فوق را بر سماء حمل می کنیم.

و قبلا گفتیم که سه نوع حمل مطابق این سه نوع قیام داریم.

و اما القیام الانتزاعی فلا یصحّحه، اذ لا وجدان للموضوع لمبدء المحمول فی ظرف الاتّصاف لا فی مرتبه ذاته و لا فی مرتبه متأخره عن مرتبه ذاته، و الا لکان قیام الانتزاعیّات قیاما انضمامیا، و کان للقیام قسمان لا اقسام. فلا یکون لمبدء الانتزاعیات ثبوت للموضوعات و لا قیام بها فلا یصدق قولک «الفوقیه ثابته للسماء فی الخارج» و الا لزم صدق العقد الایجابی والربط الموجب مع انتفاء الموضوع و هو خلاف ما اتفقت علیه مدارک المحصلین، فاذن یصدق نقیضه و هو قولک «لیست الفوقیه ثابته للسماء فی الخارج» و هکذا سایر الاتصافات الانتزاعیه.(۱)

ص: ۲۲

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنونی، ج۲، ص۱۵۵.

مصنف در اینجا می خواهند اشکالی را مطرح کنند و سپس در فصل بعد آن را پاسخ می دهند. پس در این فصل می خواهیم اشکالی را بر نظریه مصنف وارد کنیم و در فصل بعد به آن پاسخ می دهیم.

اشکال : قیام انتزاعی مجوِّز حمل نیست.

مستشکلی اشکال کردند و گفتند که فقط قیام اعتباری و انضمامی مجوّز حمل است و قیام انتزاعی مجوِّز حمل نیست و سپس پا را فراتر می گذارند و می گویند قیام انتزاعی مُبطِل حمل است.

دقت شود که در قیام اعتباری موضوع واجد مبدأ محمول است لذا محمول را می پذیرد البته نه تنها واجد مبدأ محمول است بلکه عین محمول است و در قیام انضمامی نیز موضوع واجد مبدأ محمول است لذا حمل صحیح است اما در قیام انتزاعی موضوع یعنی سماء را ملاحظه می کنیم و فوقیت را از آن انتزاع می کنیم ولی آیا سماء واجد مبدأ محمول است؟ مشخص است که سماء فوقیت را در خارج ندارد و ما فقط آن را در ذهنمان انتزاع می کنیم. پس در خارج، سماء فوقیت را ندارد لذا مصححی برای حمل نداریم.

اختلاف نظر حکما در باب وجود اضافه در خارج

دقت شود که مستشکل برای فوقیت وجودی در خارج قائل نیستند لذا حمل را صحیح نمی دانند و در بین حکما اختلاف است که آیا اضافه در خارج موجود است یا خیر؟

اگر یک نسبت را در نظر بگیریم، «وضع» نامیده می شود مثلا فوقیت وضع است ولی اگر فوقیت و تحتیت را با هم لحاظ کنیم اضافه می شود.

ص: ۲۳

وضع را در خارج موجود می دانند ولی در اضافه اختلاف نظر است.

فوقیت چون ملازم با تحتیت است لذا «اضافه» محسوب می شود.

فخر رازی وجودی برای اضافه در خارج قائل نیست ولی ابن سینا و ملا صدرا برای اضافه در خارج نیز وجودی قائل هستند ولی می گویند وجودی ضعیف دارد.

آقا علی می توانند جوابی مبنایی به خصم بدهند و بگویند که فوقیت نیز در خارج موجود است ولی چنین جوابی نمی دهند و می خواهند بر مبنای خود مستشکل حرف او را باطل کنند.

مستشکل اشکال خود را اینگونه تقریر می کنند که امور انتزاعیه در خارج موجود نیستند چون اگر بخواهند موجود باشند لازم می آید که قسم حمل انتزاعی مانند انضمامی شود چون در هر دو، مبدأِ محمول در خارج موجود است و در نتیجه لازم می آید که این دو یکی شوند و در نتیجه دو نوع قیام داشته باشیم اعتباری و انضمامی در حالی که هم ما و هم شما قبول داریم که انضمامی و انتزاعی مثل هم نیستند و شما بر این باورید که سه نوع قیام وجود دارد.

ترجمه و شرح متن:

و اما قیام انتزاعی پس مصحح حمل نیست چون در این نوع قیام، در ظرف اتصاف (خارج = اتحاد) موضوع واجد مبدأ محمول نیست نه در مرتبه ذاتش و نه در مرتبه بعد از ذاتش یعنی مرتبه عرض (و اینکه در ذهن موضوع دارای مبدأ محمول است کافی نیست).

و اگر گفته شود که انتزاعیات به موضوع قائم اند، پس قیام اینها به موضوع همان قیام انضمامی است و در نتیجه دو نوع قیام خواهیم داشت و حق این است که مبدأ انتزاعیات برای موضوع ثابت نیست در نتیجه مصححی برای حمل نداریم.

ص: ۲۴

عبارت «لمبدأ الانتزاعیات» باید به یکی از این دو نحو می آمد یا باید گفته می شد «لمبدأ المحمولات» و یا «للانتزاعیات» و یا اینکه اضافه را اضافه بیانی بگیریم یعنی مبدأی که انتزاعی است یعنی آن انتزاعیاتی که مبدأ محمولات هستند آنها برای موضوعات ثابت نیستند.

حال مستشکل می خواهند شاهدی بر مطلوب خود بیاورند و قول خود را تأیید کنند.

می فرمایند که اگر شما بگویید که فوقیت برای آسمان ثابت است در خارج، در این جمله «سماء» موضوع است و «فوقیت» محمول است و خارج ظرف ثبوت است. حال آیا این قضیه صادق است؟ ایشان می فرمایند که این قضیه صادق نیست چون در قضیه صادقه باید موضوع و محمول هر دو در خارج موجود باشند و محمول برای موضوع ثابت باشد ولی در اینجا محمول در خارج موجود نیست چون گفتیم که امری انتزاعی است و فقط در ذهن موجود است پس چنین قضیه ای صحیح نیست و باید بگوییم که فوقیت برای آسمان در خارج ثابت نیست و این قضیه سالبه صادق می شود چون سالبه به انتفاء مضوع است.

و قضیه فوقیت برای سماء ثابت است در خارج صادق نیست و اگر بخواهد صادق باشد لازم می آید که عقد ایجابی (قضیه موجبه) و ربط موجب صادق باشند در حالی که موضوع منتفی است و مشخص است که در حالی که موضوع ثابت نیست نه ربط ایجابی است و نه قضیه موجبه.

و اگر بخواهد صادق باشد این خلاف قول محصلین است و وقتی این قضیه موجبه صادق نبود پس نقیضش ثابت خواهد بود در نتیجه قضیه فوقیت برای آسمان موجود نیست صادق است.

ص: ۲۵

مع ان الاتصاف بطباعه لكونه نسبه ما و النسبه تقتضی وجود المنتسبين يلازم وجود حاشيتی العقد فی ظرف الاتصاف، فكما يلازم وجود الموصوف فيه يلازم وجود الصفه ايضا فالقيام الانتزاعی لا يصحّح الحمل بل يخالفه.

تا اینجا مستشکل می خواستند بگویند که مصحح حمل نداریم ولی از اینجا می خواهند بگویند که علاوه بر اینکه مصحح حمل نداریم بلکه مانع از حمل نیز داریم.

معنای حمل اتصاف موضوع به محمول است.

اتصاف نسبت است و نسبت وابسته به طَرَفَینش است و اقتضا می کند که طرفینش موجود باشند.

پس اگر یکی از طرفینش موجود نباشند، نسبتی حاصل نیست و در نتیجه حمل نیز حاصل نیست چون حمل همان اتصاف و نسبت بود.

پس وقتی یکی از موضوع و محمول موجود نیستند حمل صحیح نخواهد بود و نمی توان قضیه موجبه آورد.

ترجمه و شرح متن :

علاوه بر اینکه اتصاف به طبیعش ملازم وجود دو طرف قضیه (موضوع و محمول) است چون اتصاف نسبت است و نسبت مقتضی وجود دو طرف نسبت است پس هر جا نسبت موجود باشد دو طرف آن یعنی موضوع و محمول نیز باید در ظرف اتحاد و اتصاف (که در اینجا ظرف اتحاد و اتصاف خارج است) موجود باشند.

پس همانگونه که اتصاف، وجودِ موصوف (موضوع) را در ظرف اتصاف مقتضی است، وجود صفت (محمول) را نیز اقتضا می کند.

پس نمی توان در قیام انتزاعی حمل را جایز دانست ولی شما در هر سه نوع قیام حمل را جایز دانستید.

ص: ۲۶

این اشکالی است که مستشکل بر مصنف وارد می کنند که در جلسات آینده آن را پاسخ خواهیم داد.

پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۸.کشف نورانی/ رساله فی الوجود الرابط. ۹۴/۱۰/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۸.کشف نورانی/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : قبلا در صفحه ۱۵۳ مطلبی را گفتیم و آن این بود که محمول معنایی است قائم به موضوع و قیام نیز سه قسم است و به تعبیر دیگر از محمول که مشتق است مبدأش را می گیریم مثلا مبدأ کتابت را از کاتب می گیریم و می گوییم که این مبدأ به این موضوع قیام دارد و این قیام سبب صحت حمل محمول بر موضوع می شود و سپس قیام را سه قسم کریم قیام اعتباری و انضمامی و انتزاعی مثل انسان که محمول انسان بود در این حالت می گفتیم قیام اعتباری است یعنی از محمولی که انسان است مبدأش که انسانیت است را می گیریم و چون موضوع و محمول یکی بودند، اعتبار می کردیم که غیر هم هستند و در نتیجه قیامی را لحاظ می کردیم هر چند در واقع قیامی نیست.

قسم دوم قیام انضمامی بود مثلا می گوییم «الجدار اسود» از اسود، سواد را که مبدأِ اشتقاق است به دست می آوریم و بعد می گوییم سواد به دیوار قائم است در نتیجه می توانیم اسود را بر جدار حمل کنیم.

ص: ۲۷

قسم سوم قیام انتزاعی بود مثلا می گوییم «السماء فوق الارض» در این صورت ما سماء را در ذهن ملاحظه می کنیم و می بینیم که سماء بالای ارض است لذا فوقیت را از آن انتزاع می کنیم و فوق را بر سماء حمل می کنیم.

سپس در فصل قبل اشکالی را مطرح کردیم به این بیان که در قیام اعتباری و انضمامی مصحِّح حمل موجود است ولی در قیام انتزاعی مصحح حمل موجود نیست. در قیام اعتباری و انضمامی چیزی را داریم که قائم به موضوع است ولی در قیام انتزاعی چیزی نداریم که بخواهیم آن را قائم به موضوع بدانیم پس چیزی که نیست نمی تواند قیام داشته باشد لذا مصحِّح حمل که «وجدان الموضوع لمبدأ المحمول» است موجود نیست سپس مستشکل ترقی کردند و گفتند علاوه بر اینکه مصحح حمل نیست مانع از حمل نیز موجود است لذا نمی توان حملی را انجام داد و اکنون می خواهیم به اشکال مستشکل پاسخ دهیم.

(۸) کشف نورانی : فان خطر هذا ببالك فكن متذكرا الكلمه القدسيه الموروثه من اعاظم الفلاسفه المكرّمين، فهی قولهم: «كل فاعل ففعله مثل طبيعته» المطابق لقوله جلّ من قائل: «قل كل يعمل على شاكلته(۱)» الموافق لقولهم: «كلُّ علّةٍ فهی بما هی علّه مناسبه بذاتها لمعلولها بما هو معلولها و كذا كل معلول فهو بما هو معلول مناسب بذاته لعلته بما هی علته».(۲)

ص: ۲۸

۱- (۱) اسراء/سوره۱۷، آیه۸۴.

۲- (۲) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنونی، ج۲، ص۱۵۵.

در این فصل می خواهیم به اشکالی که در فصل قبل مطرح شد پاسخ دهیم.

مصنف برای پاسخ به این اشکال مقدمه ای را ذکر می کنند که ما آن را ابتداءً مطرح می کنیم و به جواب اصلی اشاره ای نمی کنیم هر چند می توان جواب را به راحتی از آن استخراج کرد.

ایشان اول به قانونی اشاره می کنند و بعد این قانون را در ما نحن فیه پیاده می کنند.

این قانون را هم از قول علما نقل می کنند و هم از قرآن.

نقل قانون از قول علما :

«کلُّ فاعلٍ، فَفِعلُهُ مِثلُ طَبیعَتِهِ» هر فاعلی مثل طبیعت خودش کاری را انجام می دهد مثلا آتش طبیعتش گرم است لذا هیچگاه تبرید نمی کند بلکه کارش احراق است برخلاف آب که طبیعتش سرد است لذا تبرید می کند نه تسخین.

نقل قانون از قرآن :

قال الله تعالی فی کتابه العزیز : «کلٌ یعمل علی شاکلته»

هر کس طبق شاکله و ذات شخصی خودش عمل می کند.

نقل قانون با کلامی دیگر از علما : قانون سنخیت

هر علت و معلولی باید مسانخ یکدیگر باشند لذا وقتی علت را توجه می کنیم معلول را می توانیم پیش بینی کنیم و همچنین اگر معلول را دیدیم می توانیم علت را حدس بزنیم و اگر مسانخت نبود و هر چیز می توانست برای چیز دیگری علت باشد دیگر ما نمی توانستیم از علت پی به معلول ببریم و یا از معلول پی به علت ببریم.

ص: ۲۹

ترجمه و شرح متن :

ازاله و برطرف کردنی که نورانی است.

اگر آن سؤالی که در فصل قبل بیانش کردیم به ذهن شما خطور کند پس به یاد بیاور آن کلام مطهری را که از اعاظم فلاسفه مکرمین به ارث رسیده است و آن این است که «هر فاعلی فعلش مثل طبیعتش است». و این قول نیز مطابق با آیه قرآن است «کل یعمل علی شاکلته».

جلّ من قائل : «قائل» تمییز است و «مِن» هم زائده است که بر سر تمییز داخل شده است. تمییز دو قسم است تمییز ذات و تمییز نسبت. در تمییز ذات می شود تمییز را با «مِن» مجرور کرد بدون هیچ شرطی و در آنجا که تمییز نسبت می آوریم می توان تمییز را مجرور به «من» کرد با شرط اینکه بتوان آن تمییز را فاعل قرار داد.

در اینجا جلالت را به خدا نسبت داده ایم و این ابهام پیش می آید که خدا به چه لحاظ جلیل است و منظور، جلالتِ خدا از چه جهت است؟ با آوردن قائل می فهمانیم که از جهت قولش جلالت دارد و همچنین می توان قائل را فاعل قرار دارد پس شرط نیز موجود است. پس در اینجا قائل تمییز نسبت است و مجرور است.

پس کلام فلاسفه با کلام خداوند مطابق است و این آیه از قرآن با کلام دیگر فلاسفه موافق است که کلام آنها این است که هر علتی از آن جهت که علت است با معلولش از آن جهت که معلول است مناسب است و همچنان عکس این قضیه نیز صادق است یعنی هر معلولی از آن جهت که معلول است با علتش از آن جهت که علت است مناسب است.

چرا علت و معلول را به قید «بما هی عله» و «بما هی معلول» مقید می کنند؟

جواب مشخص است چون علت و معلول می توانند از جهات مختلفی متفاوت باشند ولی از این جهت که علت و معلول هستند باید مناسب باشند مثلا انسان با دیوار از این جهت که انسان است مناسباتی ندارد ولی همین انسان از این جهت که بَنّا است با دیوار تناسب و سنخیت دارد. البته باز دقت شود که دیوار معلول انسان نیست بلکه حرکت دستش که باعث چیده شدن دیوار شده است معلولش است پس انسان با این حرکت دستش مسانخت دارد. این مثالی بود برای توضیح مطلب.

پس قانون تبیین شد.

فان بحکم تلک الکلمه القدسیه المطابقه لکلام الرحمن الحاصله من قیام البرهان یکون کل صفه لها موصوف متحقق فی الاعیان او الاذهان، انضمامیه کانت بان یکون لها صوره وجودیه برأسها لها مرتبه فی الوجود یناسبها ممتازه عن الصوره الوجودیه الّتی لموصوفها متأخر عن مرتبه وجوده کصوره من السواد القائمه بجسم ما، او انتزاعیه بان لا یکون لها صوره وجودیه بنفسها کذلک، بل یکون وجود موصوفها مأخوذا مع جهه منشأ لانتزاعها کالفوقیه المنتزعه عن جسم ما، فانّها عباره عن کونه بالقیاس الی جسم آخر قریبا من المحیط بعیدا عن المرکز.

حال باید این قانون را بر ما نحن فیه تطبیق دهیم.

در ما نحن فیه قیامی داریم و یک حمل. قیام علت است برای صحّت (امکان) حمل (نه خود حمل و خود حمل معلول متکلم است) و اگر قیام نبود، حمل صحیحی رخ نمی داد مستشکل اشکال کرد که دو قیام، علّتِ صحتِ حمل می شوند و آن دو قیام اعتباری و انضمامی هستند و قیام انتزاعی مصحِّح حمل نیست.

ص: ۳۱

برای اینکه بتوانیم سنخیت بین صحت حمل و قیام را حفظ کنیم، باید قیام انتزاعی را صحیح کنیم تا بتواند علتی برای صحت حمل شود.

برای اثبات این قیام می گوییم که :

هر صفتی باید با موصوفش مناسب و هم سنخ باشد تا قیام مبدأ صفت به موصوف حاصل شود. عروض سواد بر جدار بین سواد و جدار مناسخت درست می کند و هم چنین انتزاع فوقیت از سماء بین فوق و سماء مسانخت ایجاد می کند.

ترجمه و شرح متن :

پس همانا به حکم این کلمه قدسیه که مطابق کلام خداوند بود و از قیام برهان به دست می آمد (مؤید به عقل و نقل) هر صفتی که موصوفی دارد، باید مبدأی در موصوفش داشته باشد تا بتواند با موصوفش ارتباط برقرار کند. پس چون مبدأی در موصوف دارد به موصوفش قائم است و وقتی قائم بود، حمل صحیح خواهد بود. چه این صفت انتزاعی باشد و چه انضمامی باشد و انضمامی بودن صفت به این است که صفت یک صورت وجودی مستقل از موضوعش داشته باشد یعنی یک وجود برأسه داشته باشد البته این وجود مرتبةً از وجود موصوف مؤخَّر است و همچنین وجود صفت انضمامی جدا و ممتاز از موصوفش است. ولی صفت انتزاعی برخلاف این است یعنی این صفت انتزاعی وجود بنفسه ندارد و وجودش جدا از وجود موصوفش نیست.

و انضمامی بودن صفت به این است که برای این صفت صورت وجودی مستقلی است و برای این صفت مرتبه ای در وجود است که مناسب صفت بودن است (مرتبه مناسب با موصوف، تقدم و مرتبه مناسب با صفت، تأخر است) و ممتاز است این صورت وجودی که برای صفت است از صورت وجودی که برای موصوفش است به این صورت که از مرتبه وجودی موصوفش، متأخر است مانند صورت سواد که برأسه مرتبه مناسبش که تأخر است را دارا است.

ص: ۳۲

و یا اینکه صفت انتزاعی باشد که صورت وجودی بنفسه نداشته باشد بلکه در موصوف باید دنبال منشأ انتزاع صفت باشیم نه خود صفت. و منشأ انتزاع فوقیت، نسبتِ سماء به مرکز عالم است یعنی چون سماء دور از مرکز است می توان فوقیت از ارض که مرکز عالم باشد را از آن اتزاع کرد.

پس صفت انتزاعی نیز با موصوفش مرتبط است و مناسبت دارد.

بلکه وجودِ موصوفِ صفتِ انتزاعی با منشأِ انتزاعِ صفت همراه است مانند صفت فوقیت. و فوقیت عبارت است از اینکه جسمی نسبت به جسم دیگر از مرکز عالم دور تر باشد و به محیط نزدیک تر باشد و همین کافی است که تناسب بین صفت و موصوف برقرار شود.

ادامه پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۸.کشف نورانی/ رساله فی الوجود الرابط. ۹۴/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۸.کشف نورانی/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : بعد از اینکه گقتیم قیام مبدأ محمول به موضوع یا اعتباری است و یا انضمامی و یا انتزاعی اشکال شد که قیام اعتباری و انضمامی مصحح حمل هستند ولی قیام انتزاعی مصحح حمل نیست. در قیام اعتباری ما در موضوع چیزی را می یابیم که به خاطر آن می توان حمل را صحیح دانست و همچنین در قیام انضمامی ولی در قیام انتزاعی چیزی نیست که بتوانیم بگوییم که باعث صحت حمل می شود.

ص: ۳۳

فیجب و ان یکون لها مبدء فی موصوفها یکون به قیامها به او انتزاعها عنه، و الا فیجوز ان یکون کل صفه صفه لکل موصوف، اذ نهایه الامر عدم وجود مبدء فی الموصوف یکون مناطا للاتصاف، و جمله الصفات و الموصوفات مشترکه فی ذلک علی هذا الفرض، فلا رجحان لبعض دون بعض، فاذن کل صفه خاصّه لموصوف مخصوص یجب و ان یکون فی موصوفها استتباع خاص او اقتضاء مخصوص لها، هو المرجّح و المخصصّ لکونها دون غیرها صفه له دون غیره. (۱)

بعد مصنف وارد جواب شدند و گفتیم که علت و معلول باید با یکدیگر مناسبتی داشته باشند و همچنین این تناسب بین صفت و موصوف نیز موجود است چون نمی توانیم بگوییم که هر چیزی صفت هر چیزی است.

پس ما باید در موصوف و موضوع دنبال مبدأ صفت و محمول باشیم.

حال اینگونه جواب می دهیم که :

شما که معترض هستید گفتید که مبدأ محمول را در قیام انضمامی و اعتباری می یابیم و در انتزاعی نمی یابیم ولی ما معتقد هستیم که در قسم سوم یعنی انتزاعی نیز مبدأ محمول در موضوع موجود است.

مصنف به جای محمول تعبیر به صفت می کنند و می گویند که صفت یا انضمامی است و یا انتزاعی است.

مصنف در ابتدا ثابت می کنند که باید تناسبی بین صفت و موصوف باشد و بعد می گویند که این تناسب بین موصوف و صفت انتزاعی نیز موجود است.

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنونی، ج۲، ص۱۵۶.

مصنف برای اثبات اینکه باید بین صفت و موصوف ارتباطی باشد استدلالی را به صورت زیر بیان می کنند.

مدّعی : بین هر صفت و موصوفی تناسبی است.

استدلال : قیاس استثنایی با رفع تالی

مقدمه اول : اگر بین صفت و موصوف تناسبی نباشد (منظور از تناسب، وجودِ مبدأِ صفت در موصوف و یا وجودِ منشأِ انتزاعِ صفت در موصوف است)، لازم می آید که بتوان هر صفتی را به هر موصوفی نسبت داد و هر موصوفی را دارای هر صفتی دانست.

مقدمه دوم : التالی باطلٌ چون بالوجدان نمی توان هر صفتی را به هر موصوفی نسبت داد و یا هر موصوفی را دارای هر صفتی دانست.

نتیجه : پس مقدم نیز باطل است و باید بین هر صفت و موصوفی تناسبی باشد و اگر تناسبیی نباشد، آن تالی باطل و فاسد به وجود می آید.

حال به موصوف که سماء است نگاه می کنیم و می بینیم که قریب به زمین نیست و از زمین که مرکز عالم باشد دور است. ما این دور بودن را فوقیت می نامیم و لذا «فوق» را بر «سماء» حمل می کنیم. یا بعبارت دیگر جسمی را با جسمی مقایسه می کنیم و می بینیم که جسم اول نسبت به جسم دوم از مرکز دورتر است و به محیط نزدیکتر است لذا آن جسم اول را فوق می نامیم و دیگری را تحت می نامیم.

ترجمه و شرح متن :

هر صفتی که موصوف محقق در ذهن یا خارج دارد، چه اینکه این صفت انضمامی باشد و چه انتزاعی، پس واجب است که برای این صفت مبدأی در موصوفش باشد که به واسطه ی این مبدأ، قیام صفت به موصوف صحیح می شود و یا بوسیله ی این مبدأ می توان صفت را از موصوف انتزاع کرد. مثلا مبدأ، دور بودن از زمین است و چون این صفت در سماء موجود است فوقیت را ز آن انتزاع می کنیم.

ص: ۳۵

و اگر وجود چنین رابطه ای واجب نبود پس جایز می شد که هر صفتی، صفت برای هر موصوفی باشد زیرا اگر رابطه را معتبر ندانیم همه ی امور قابلیت این را دارند که صفت و موصوف یکدیگر باشند چون نهایت امر این است که لازم نیست که در موصوف مبدأی باشد که مناط قیام صفت به موصوف باشد و همه ی صفات و موصوفات بنابر این فرض (که رابطه را شرط نکنیم) در این اتصاف مشترک خواهند بود پس می توان هر صفتی را به هر موصوفی نسبت داد و دیگر رجحانی برای صفتی نسبت به صفتی دیگر نخواهد بود. و مشخص است که این تالی باطل است و نمی توان هر صفتی را برای هر موصوفی اثبات کرد در نتیجه مقدم نیز باطل خواهد بود و باید بین صفت و موصوف رابطه ای باشد که مصحح حمل و اتصاف شود.

پس بنابراین هر صفتی که خاص به موصوفی مخصوص است، واجب است که در موصوفِ این صفت، استتباع یا اقتضای خاصی باشد که مخصوص به صفت باشد یعنی صفت یا تابع موصوف باشد و یا از مُقتَضَیات موصوف باشد که این استتباع و اقتضا سبب این می شود که این صفت، مخصوص به این موصوف باشد نه غیر این صفت، صفت این موصوف باشد و نه اینکه همین صفت، صفتی برای موصوف دیگری باشد یعنی اختصاص از هر دو طرف است.

علت دو تعبیر متفاوت این است که گاهی موصوف مقتضی صفت است مثلا انسان اقتضای حیوانیت را دارد و گاهی نیز صفت از مقتضیات موصوف نیست بلکه اتفاقا با هم مقارن شده اند که در این حالت می گوییم تابعیت است مثل سواد برای جدار.

ص: ۳۶

بحث را در جلسه بعد ادامه خواهیم داد.

ادامه پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۸.کشف نورانی/ رساله فی الوجود الرابط ۹۴/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۸.کشف نورانی/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : در جلسات قبل گفتیم که در هر حملی، قیامِ مبدأِ محول به موضوع لازم است. مستشکلی اشکال کرد که این قیام در دو جا حاصل است در قیام اعتباری و انضمامی و در قیام انتزاعی این قیام وجود ندارد.

برای جواب از قاعده سنخیت استفاده کردیم و گفتیم که در همه جا موصوف و صفت باید هم سنخ هم باشند هر چند این سنخیت با مقایسه به دست آمده باشد مثلا سماء را با ارض مقایسه می کنیم و فوقیت سماء را انتزاع می کنیم.

و اصل تلک القاعده الموروثه و ان کانت موضوعه فی الوجودات، اذ الجاعلیه و کذا المجعولیه فیها بالذات عند الواضعین لها، ولکن قضیّتها التعمیم، فیجری فی استتباع کل وجود ذی ماهیه لماهیه و کل موصوف لصفته، فاذن یکون لکل صفه مبدء فی موصوفه، (۱)

این قاعده را ما در صفت و موصوف لحاظ کردیم و مصنف می فرمایند که اصل این قاعده برای وجودات عِلّی و معلولی است ولی به هر حال خود قاعده مقتضی تعمیم است چون اگر این قاعده را در بحث خودمان نیز جاری ندانیم لازم می آید که بتوان هر صفتی را برای هر موصوفی اثبات کرد که واضح البطلان است.

ص: ۳۷

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنونی، ج۲، ص۱۵۶.

بعبارت دیگر سنخیت معنای خاصی ندارد به گونه ای که مختص به وجودات شود و در بحث ما نیز جاری است.

نکته : دقت شود که سنخیت را نباید به عینیتِ علت و معلول معنا کرد. عرفا که برای ممکنات وجودی قائل نیستند و مشاء وجودات را از هم متباین می دانند و آنهایی که قائل به تشکیک نیز هستند وجود هر درجه را از درجه ی دیگر جدا می دانند در نتیجه وجود علت و معلول یکی نیست و اینکه ماهیت باعث اختلاف مراتب می شود و یا مراتب باعث اختلاف ماهیات می شوند بحث دیگری است که صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه» مطرح می کنند و می فرمایند که هر دو عبارت صحیح است که در جای خود باید مطرح و توضیح داده شود.

ترجمه و شرح متتن :

و اصل این قاعده ای که از علماء قبل به ما به ارث رسیده هر چند که در وجودات وضع و اجرا شده ولی مقتضای خود قاعده

تعمیم است لذا آن را در غیرِ وجودات نیز اجرا می کنیم.

علت اینکه می گوییم این قاعـده برای وجودات وضع شده این است که در قاعده، «جاعلیت» و «مجعولیت» گفته شده و این دو بالذات در وجودات علی و معلولی هسـتند بنا بر نظر واضـعین این قاعده هر چند در ماهیت نیز می توان جاعلیت و مجعلویت را در نظر گرفت ولی به واسطه ی وجود است یعنی این دو در ماهیات بالعرض می آیند.

ص: ۳۸

پس ایـن قاعـده در آنجـا که می خـواهیم بگـوییم که وجـود ذی مـاهیتی نیز تـابع مـاهیتی دیگر است ماننـد تـابعیت صـفت از موصوف در اینجا نیز قاعده سنخیت جاری می شود یعنی ضرورتی ندارد که تابع و متبوع از سنخ علت و معلول باشند بلکه می توانند از سنخ صفت و موصوف نیز باشد.

وجود ذی مـاهیه لمـاهیه : هیچوقت یـک ماهیت ماهیت دیگر را به دنبال نـدارد چون ماهیات مثار کثرت هسـتند و از یکـدیگر جـدا و متباین هسـتند ولی می تواننـد در وجود مشترک شوند و به دنبال یکدیگر بیایند پس نمی توانیم بگوییم که ماهیتی تابع ماهیت دیگر است بلکه باید اینگونه بگوییم که وجود ماهیتی تابع ماهیت دیگر است.

استتباع یعنی در پی داشتن.

پس با توجه به اینکه قاعده سنخیت در صفت و موصوف جاری است، هر صفتی مبدأی در موصوفش دارد.

و هـذا المبـدء لا یجب ان یکون فی کل صـفه وجودیا، بل قـد یکون وجودیا و قد لا یکون، بل یکون وجودیا من جهه و عدمیا من جهه اخری؛

مبدأ صفت که در موصوف است گاهی وجودی است و گاهی از یک جهت وجودی و از یک جهت عدمی است.

مثلاـ سـواد در جسم است و این امری وجـودی است ولی فـوقیت در سـماء است و امری عـدمی است به این معنـا که سـواد در خـارج موجود است ولی فوقیت در خـارج موجود نیست و فقـط ذهن آن را انتزاع می کنـد پس فوقیت امری عـدمی است البته اگر بنابر نظر صدرا و ابن سینا اضافه را در خارج موجود بدانیم فوقیت نیز امری وجودی خواهد بود.

ص: ۳۹

پس گاهی نیز یک مبدأ به یک لحاظ وجودی است و به یک لحاظ عدمی است.

پس نمی توان به بهانه اینکه فوقیت عدمی است بگوییم که حمل فوق بر سماء صحیح نیست.

ترجمه و شرح متن :

و این مبدأ صفت که باید در موصوف باشد واجب نیست که درهر صفتی وجودی باشند بلکه گاهی وجودی است و گاهی وجودی نیست یعنی از یک جهت وجودی است و از جهت دیگر عدمی است.

و المبدء الوجودی قد یکون له مرتبه من الوجود متأخر عن وجود الموصوف ممتاز عنه و هذا فی الصفات المتأصله الانضمامیه کسواد ما فی جسم ما اسود؛ و قد لا یکون له مرتبه کذلک، بل یکون وجوده نفس وجود الموصوف مناسب لذاته اذا اخذ من حیث هو منسوب الی الصفه

پس گفتیم که آن مبدأی که در موصوف است می تواند وجودی یا عدمی باشد.

آنجا که وجودی است می فرمایند که صفت مؤخّر است از موصوف است مثلاـ سواد بر جدار عارض می شود و وجودش متأخر از وجود جدار که جسم است می باشد ولی وجودش متأصّل است و از جسم انتزاع نمی شود ولی فوقیت اینچنین نیست نمی توان گفت که مؤخّر از سماء است و نمی توان گفت که وجودی جدا دارد و اگر بخواهیم فوقیت را بر سماء حمل کنیم باید سماء را با ارض مقایسه کنیم و فوقیت را از آن انتزاع کنیم و سپس فوق را بر سماء حمل کنیم.

ولی به هر حال این خودِ سماء است که از زمین دور است لذا سماء دارای مبدأ صفت یعنی فوقیت است.

ص: ۴۰

ادامه پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۸.کشف نورانی/ رساله فی الوجود الرابط. ۹۴/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۸.کشف نورانی/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : بحث در این داشتیم که در آنجا که مبدأ محمول، به موضوع قیام انتزاعی دارد حمل صحیح است یعنی در همه ی انواع قیام حمل صحیح است چه قیام اعتباری باشد و چه انضمامی و چه انتزاعی. و حرف مستشکل را که حمل در قیام انتزاعی را صحیح نمی دانست نپذیرفتیم و از قاعده سنخیت استفاده کردیم و گفتیم که صفت و موصوف باید با هم مرتبط باشند و مبدأی در موصوف باشد که آن مبدأ به ما اجازه دهد که صفت را بر موصوف حمل کنیم.

و المبدء الوجودی قد یکون له مرتبه من الوجود متأخر عن وجود الموصوف ممتاز عنه و هذا فی الصفات المتأصله الانضمامیه کسواد ما فی جسم ما اسود؛ و قد لا یکون له مرتبه کذلک، بل یکون وجوده نفس وجود الموصوف مناسب لذاته اذا اخذ من حیث هو منسوب الی الصفه، اذا [اخذ] مع حیثیه ما او قیاس ما کوجود السماء، فانه اذا اخذ من حیث هو فهو وجود لماهیه السماء، لا یق بها، لا بمعنی الفوقیه، و اذا اخذ مقیسا الی الارض مع اعتبار انه قریب من المحیط بعید عن المرکز فهو بعینه بذلک القیاس و الاعتبار وجود معنی الفوقیه، لا یق به، لا بماهیه السماء،(1)

ص: ۴۱

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنونی، ج۲، ص۱۵۶.

آن مبدأی که باید در موصوف باشد گاهی وجودی است و گاهی عدمی است.

حال می خواهیم بگوییم که مبدأ وجودی چیست و در جلسه بعد از مبدأ عدمی بحث می کنیم.

مبدأ وجودی دو قسم است هم سواد مبدأ وجودی است و هم فوقیت :

- سواد مبدأی است جدای از جسم یعنی امری است که وجودی دارد جدا و ممتاز از وجود جسم که به جسم ضمیمه می شود. اینگونه مبدأ وجودی مبدأی است مشتق از موصوفش. پس ما سواد را که صفت باشد به موصوفش یعنی جدار ضمیمه می کنیم.

- ولی گاهی مبدأ را از منضمات موصوف به دست نمی آوریم بلکه موصوف را با لحاظی خاص در نظر می گیریم و مبدأ را از آن انتزاع می کنیم. مثلا ذات سماء را لحاظ می کنیم در این لحاظ سماء واجد مبدأ فوقیت نیست ولی اگر سماء را با زمین مقایسه کردیم می توانیم رابطه فوقیت را بین آن دو برقرار بدانیم و مبدأ فوقیت را از سماء انتزاع کنیم.

ترجمه و شرح متن :

و مبدأ وجودی گاهی برایش مرتبه ای از وجود است که متأخر از وجود موصوفش است و ممتاز از موصوف است که این نوع مبدأ وجودی در صفات متأصله انضمامی وجود دارد مانند وجود سیاهی در جسمی که اسود باشد.

این سیاهی مبدأی است وجودی در جسم که چون عرض است از جسم که جوهر است مرتبهً مؤَخّر است.

و گاهی این مبدأ وجودی مرتبه ای اینچنینی (متأخر از وجود موصوف و ممتاز از موصوف) ندارد بلکه وجودش همان وجود موصوف است که مناسب با ذات موصوف است و اگر این موصوف به عنوان اینکه منسوب به صفت است لحاظ شود یعنی موصوف را با صفت لحاظ کنیم و آن را با حیثیتی خاص و یا امری خاص مقایسه کنیم و در نظر بگیریم، در این صورت می توانیم وجودِ موصوف را وجودِ صفت بدانیم.

ص: ۴۲

پس اگر سماء را به تنهایی لحاظ کنیم آن وجودی است برای ماهیتِ سماء که لایق به سماء است و وجودی برای فوقیت نیست ولی اگر سماء را با مقایسه با زمین لحاظ کنیم به این حالت که این سماء قریب به محیط است و بعید از مرکز یعنی زمین است پس این سماء بعینه با این مقایسه و اعتبار وجود معنای فوقیت است و وجودی است که لایق به این سماء است و این معنای فوقیت لایق معنای سماء با مقایسه است نه اینکه مناسب معنای ماهیت سماء به تنهایی باشد.

عبارت «لا یقال بها» اشتباه است و «لایق بها» صحیح است. گاهی «یق» را به عنوان خلاصه «یقال» می نویسند لذا مصحح گمان کرده اند که منظور از «لایق »، «لا یقال» است و همچنین در دامه نیز این اشتباه را چند بار مرتکب شده اند.

و کوجود الموضوع و المحمول فی ظرف خارج العقد، فانه بما هو وجود عنوان ذات الموضوع یکون وجودا لایقاً بحاله و ان لم یکن معه مفهوم المحمول و بما هو وجود المحمول یکون وجودا لا یقاً به و ان لم یکن معه عنوان الموضوع.

خلاصه تا اینجا اثبات کردیم که مبدأ فوقیت که مبدأی انتزاعی است در سماء وجود دارد البته سمائی که با مقایسه قرب و بعدش با مرکز و محیط در نظر گرفته شده باشد.

حال مصنف می خواهند به مطلبی دیگر اشاره کنند.

وقتی می خواهیم قضیه ای را در ذهن تشکیل دهیم اول به خارج نگاه می کنیم و در خارج ذاتی مانند زید را می یابیم و آن را در ذهن موضوع قرار می دهیم و سپسی می بینیم که این زید متصف به قیام است و از این قیام، «قائم» را مشتق کرده و در ذهن قرار می دهیم و بین این دو نسبتی را برقرار می سازیم.

ص: ۴۳

هر کدام از این موضوع و محمول و نسبت را به دو نحو می توانیم لحاظ کنیم.

زید را در خارج از ظرف ذهن می یابیم و به آن عنوان موضوع را نمی دهیم یعنی وجود موضوعی برای زید درست نمی کنیم و فقط ذات زید را در نظر می گیریم این یک نحو لحاظ است و ما علاوه بر این نحو لحاظ می توانیم زید را با محمول مقایسه کرده و زید را به عنوان موضوع در نظر بگیریم. پس موضوع را می توان به دو نحو لحاظ کرد یک بار ذات موضوع را در نظر می گیریم و بار دیگر عنوان موضوع را و همین شیوه را در محمول نیز می توانیم انجام دهیم.

ترجمه و شرح متن :

و مانند وجود موضوع و محمول و نسبت حکمیه بین آنها (نسبت حکمیه را بهتر است که به متن اضافه کنیم) در ظرف خارج از عقد، پس همانا وجود موضوع با توجه به اینکه وجودِ عنوانِ ذاتِ موضوع است (یعنی وجود زید خارجی است) وجودی می شود لایق به حال موضوع هر چند در کنار مفهوم محمول قرار نگرفته است (یعنی با ذات زید کار داریم نه با زیدی که موضوع است) و همچنین محمول از این جهت که وجود محمول است وجودی است لایق به محمول و لو در کنار عنوان موضوع قرار نگرفته است.

پس هر کدام از موضوع و محمول دارای دو لحاظ شدند یکی بدون در نظر گرفتن موضوعیت و محمولیت آنها و یکی با در نظر گرفتن آن.

ص: ۴۴

در جلسه آینده وضعیت نسبت حکمیه را نیز بررسی خواهیم کرد.

ادامه پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۸.کشف نورانی/ رساله فی الوجود الرابط. ۹۴/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۸.کشف نورانی/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : در حال پاسخ به اشکال مستشکل بودیم و گفتیم که در هر موصوفی باید مبدأِ صفت وجود داشته باشد و این مبدأ یا وجودی است و یا عدمی و مبدأ وجودی یا مؤَخَّر و ممتاز از موصوف است و یا اینکه از خود موصوف انتزاع می شود با مقایسه موصوف با شیئی دیگر. برای قسم اول به سواد مثال زدیم و برای قسم دوم که آن مبدأ منضم و ممتاز از موصوف نیست مثال زدیم به فوقیت برای سماء به این بیان که سماء را با مرکز عالم که زمین است ملاحظه می کنیم و نسبت فوقیت را از سماء انتزاع می کنیم.

بحث به اینجا رسیده بود که سماء را به دو نحو می توان لحاظ کرد یک بار سماء را به تنهایی لحاظ می کنیم که این وجودی است برای ماهیت سماء و یک بار به این نحو لحاظش می کنیم که بالای زمین است و این وجودی است برای سماء با مقایسه سماء با زمین که فوقیت نامیده می شود.

سپس وارد یک بحث دیگری شدیم به این بیان که وقتی قضیه ای را در ذهن لحاظ می کنیم این قضیه مشتمل بر موضوع و محمول و نسبت است. وقتی به بیرون از ذهن نگاه می کنیم ذات زید و قائم و رابطه ی وجودی بین آن دو را می یابیم و وقتی این سه به ذهن می آیند موضوع و محمول و نسبت می شوند.

ص: ۴۵

فعلا با ذهن کاری نداریم و به خارج نظر داریم. زید که موضوع بود در خارج موجود است چه موضوع باشد و چه نباشد بلکه این ذات یک وجود لایق به خودش را دارا است و حالِ محمول نیز مانند موضوع است.

و بما هو منسوب الیهما وجود لهما معا و یکون ما به اتحادهما، بل یکون نفس حیثیه اتحادهما، و ینتزع منه مفهوم اتحادهما.(۱)

حال می خواهیم نسبت حکمیه و ربط وجودی بین موضوع و محمول را ملاحظه کنیم. این ربط وجودی نیز به دو نحو قابل تصور است یک بار به عنوان ربط بین موضوع و محمول لحاظ می شود تا بین موضوع و محمول ارتباط برقرار کند و یک بار به صورت عنوانی برای نسبت و ربط در نظر گرفته می شود که دیگر ربط ایجاد نمی کند بلکه عنوانی است برای ربط یعنی یک مفهوم استقلالی از ربط اتخاذ کرده ایم که حاکی از ربط است.

ترجمه و شرح متن :

و با توجه به اینکه وجودی است منسوب به موضوع و محول، این وجود وجودی است برای آن دو معاً و این وجود وسیله ی

اتحـاد موضـوع و محمـول است بلکه این وجـود، خـودِ اتحـاد است و اتحـاد یعنی همین وجـود موضـوع برای محمول و از این وجود، مفهوم اتحـاد موضوع و محمول انتزاع می شود که این مفهوم منتزع همـان عنوان ربط است که مفهومی مسـتقل است و خودش ربط نیست.

ص: ۴۶

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنونی، ج۲، ص۱۵۶.

و هذا المفهوم بهذا القدر من الاعتبار مفهوم مستقل یحکی عن حیثیه اتحادهما التی هی بعینها نفس الوجود الذی به اتحادهما و اذا زاد علیه الذهن اعتبار انه کاشف عن حالهما آله لتعرف حال کل واحد منهما مقیسا الی الآخر بحسب الظرف الخارج عن العقد یکون مفهوما آلیا غیر مستقل لا یصلح للحکم علیه و لا به، و یکون نسبه حکمیه.

اگر این مفهوم اتحاد را به تنهایی و مستقلا ملاحظه کنیم مفهومی مستقل است که حاکی از وجودی است که اتحاد را خارجاً بین موضوع و محمول برقرار کرده است.

ولی اگر این مفهوم را به عنوان آلتی برای تعرف حال موضوع و محمول در نظر بگیریم به گونه ای که از ارتباط خارجی بین موضوع و محمول کاشف باشد، این مفهوم با این لحاظ نسبت حکمیه می شود.

پس نسبت حکمیه عبارت است از مفهوم اتحاد به شرطی که این مفهومِ اتحاد، کاشف و آلت باشد.

ترجمه و شرح متن :

و این مفهوم به این مقدار از اعتبار (مفهوم انتزاع شده از حیثیت اتحاد) مفهومی مستقل است که حکایت می کند از حیثیتِ اتحادِ موضوع و محمول که آن حیثیت، همان وجودی است که بوسیله ی آن وجود، اتحادِ موضوع و محمول را در خارج داریم (البته این حیث، خودِ اتحادِ موضوع و محمول است).

و این مفهوم اگر ذهن به آن اعتبار کاشفیت را اضافه کند، یک مفهوم آلی و غیر مستقل می شود.

و اگر ذهن به این مفهوم این اعتبار را اضافه کند که کاشف از حال موضوع و محمول است و آلتی است برای تعرف حال هر یک از این دو در خارج به گونه ای که مقایسه با یکدیگر شوند (یعنی این مفهوم آلتی است برای شناخت حالتی که آن حالت به وسیله ی مقایسه موضوع و محمول به دست می آید)، اگر این مفهوم را به این نحو لحاظ کردیم مفهومی آلی و غیر مستقل می شود که نمی توان بر آن حکم کرد (موضوع واقع شود) و نمی توان با آن حکم کرد (محمول واقع شود) و این، مفهومِ نسبتِ حکمیه می شود.

ص: ۴۷

«کل واحد منها» غلط است و باید «کل واحد منهما» نوشته شود.

«نسبته» غلط است و «نسبه» صحیح است.

فوجود الحکمیه فی العقود الصادقه هو بعینه نفس الوجود الذی هو ما به اتحاد الطرفین.

بهتر است که عبارت به اینگونه تصحیح شود « فوجود الحکمیه فی العقود الصادقه».

پس نسبت حکیمه در قضایـای صادقه آن وجودی است که در خارج، اتحادِ بینِ موضوع و محمول را درست کرده است. پس آن مفهومی که از اتحاد خارجی برداشت می شود، همان نسبت حکمیه است.

ترجمه و شرح متن :

پس نسبت حکمیه در عقود صادقه همان وجودی است که وسیله ی اتحاد طرفین در خارج است (دقت شود که نسبت حکمیه بـا وجود رابـط خـارجی یکی نیست بلکه عینِ آن وجودی است که در قضـیه و ذهن است و از آن وجود خارجی حکایت می کند).

والمبدء العدمی لیس عدما باطلاقه، بل عدما مضافا الی موجود ما، فله حظّ من الوجود، فانّه لیس عدم شی ء ما باطلاقه، بل عدم شی ء عمّا من شأنه ان یکون له هذا الشی ء

مبـدأ عـدمی که وصف است حتما مضاف است و عـدمِ چیزی است مثلا عمی عـدم البصـر است و عدمِ صـرف نیست پس می تـوان گفت که بهره ای از وجود دارد و مصـنف علاوه بر این، می گوینـد که بهره ی دیگری نیز دارد یعنی وصف است برای موصوفی که آن موصوف شأنیت بصر را دارد.

پس دو بهره از وجود دارد هم خودش مضـاف به یـک وجود است و هـم موصوفش موجود است پس نه عـدم مطلق است و نه عدم البصر مطلق.

ص: ۴۸

بحث را در جلسه آینده ادامه خواهیم داد.

ادامه پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قام انتزاع / ۸.کشف نوران / رساله ف الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه پاسخ به اشکال مستشکل بر صحت حمل در قیام انتزاعی/ ۸.کشف نورانی/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : بحث در این داشتیم که هر صفتی در موصوفش مبدأی دارد یعنی مبدأ هر صفتی در موصوفش موجود است و ما به خاطر وجود آن مبدأ می توانیم آن صفت را برای موصوف بیاوریم مثلا مبدأ اسود یعنی سواد در جسم موجود است و ما به خاطر وجودِ این مبدأ، می توانیم صفت را به موصوفش منتسب کنیم و بگوییم که این جسم سیاه است.

پس هر گاه صفتی را برای موصوفی اثبات می کنیم، آن موصوف حتما مبدأ آن صفت را واجد است چه آن مبدأ، وجودی باشد و در نتیجه صفت وجودی شود و چه اینکه آن مبدأ و صفت عدمی باشند.

پس وقتی سماء را موصوف به فوقیت می کنیم باید در سماء مبدأ فوقیت موجود باشد.

والمبدء العدمی لیس عدما باطلاقه، بل عدما مضافا الی موجود ما، فله حظّ من الوجود، فانّه لیس عدم شی ء ما باطلاقه، بل عدم شی ء عمّا من شأنه ان یکون له هذا الشی ء. فعدم البصر و ان کان عدما لکنّه لمّا کان مضافا الی شی ء موجود فله حظ من الوجود، فانّه لیس عدما للبصر باطلاقه، بل عدم البصر عمّا من شأنه ان یکون بصیرا بحسب شخصه او نوعه او جنسه فاذن یکون لذلک العدم موصوف یقبله و یجوز له ان یتلبّس بملکه ذلک العدم، فالموصوف بذلک العدم هو بعینه ما یتصف بملکته عند خروجه من قوّه تلک الملکه و فقدانه ایاها الی فعلیّتها و وجدانه لها، فمنشأ انتزاعه هو ذلک الموصوف مع ملاحظه ذلک الفقدان. و اما اذا کان الصفه ثبوتیه محضه، فمبدء ثبوتها لموصوفها لیس الا امرا وجودها محضا مجرد عن شوب عدم و فقدان، کمبدء ثبوت الاسود للجسم، فانه لیس الا السواد القائم به.(۱)

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۵۷.

همانگونه که گفته شد مبدأ صفت یا وجودی است و یا عدمی. مبدأ وجودی را در جلسات قبل توضیح دادیم و حال می خواهیم مبدأ عدمی را توضیح دهیم.

مبدأ عدمی :

اگر بخواهیم صفتی عدمی را به موصوفی نسبت دهیم و یا محمولی عدمی را بر موضوعی حمل کنیم، آن موصوف و موضوع باید دارای مبدأ آن صفت و محمول باشند و چون صفت عدمی است مبدأش نیز عدمی خواهد بود.

اگر مبدأ عدم مطلق باشد دیگر اتکائش به موصوف لازم نیست چون عدم چیزی نیست که بگوییم به موصوف متکی است در نتیجه اصلا مبدأی وجود نخواهد داشت.

مرحوم مصنف سعی می کنند این عدم که صفت واقع شده را عدم مضاف قرار دهند تا حظی از وجود پیدا کند و در نتیجه بتوانیم بگوییم به موصوفش متکی است و مبدأش در موصوفش موجود است.

حال سؤال این است که چگونه می توان عدم را مضاف کرد؟

شیوه مضاف کردن معدومات :

آنچه که مشهور این است که عدم را به یک شیءِ موجود اضافه کنیم مثلا بگوییم عدم البصر و عدم السمع. در این صورت عدمی که مطلق بود مضاف می شود و بهره ای از وجود می یابد.

غرض مصنف این است که مبدأ صفت را در موصوف قرار دهند لذا باید طوری مبدأ این صفت را مطرح کنند تا به موصوف مرتبط شود لذا ایشان برای اینکه هم عدم مضاف شود و هم مبدأ موجود در موصوف باشد عدم مضاف را، دوباره اضافه می کنند.

مثلا عمی به عدم البصر معنا می شود و برای اینکه بفهمانیم که این مبدأ عدم البصر در جسمی موجود است اینگونه می گوییم که «عدم البصر عمّا من شأنه ان یکون قابلا للبصر» یعنی یک عدم مضاف را اضافه می کنیم و بعبارت دیگر عدم البصری که برای موجودِ قابلِ بصر حاصل است. و با این قید دوم، مبدأِ صفت را به موصوف ارتباط می دهیم.

ص: ۵۰

پس عدم مضاف را به نحوی با موصوف مرتبط می کنیم و حال که این عدمِ مضاف با موصوف مرتبط شد پس باید مبدأی در موصوف داشته باشد بنابر همان ادله ای که آوردیم.

پس هم صفات وجودی و هم صفات عدمی مبدأشان در موصوف موجود است.

سپس مصنف اشاره می کنند که این صفت عدمی (عمی) اگر بخواهد برای موصوف (انسان) اثبات شود، باید آن امرِ وجودیِ مقابلش (بصر)، بتواند در موصوف موجود شود چه در شخص موصوف و چه در نوعش و چه در جنسش.

ترجمه و شرح متن :

و مبدأ عدمی عدمِ مطلق نیست بلکه عدمی است مضاف به موجود دیگر پس بهره ای از وجود دارد چون آن مبدأ عدمی عدم یک شیء مطلقا نیست بلکه عدم شیء است مضاف به امری وجودی که آن امر وجودی قابلیت متصف شدن به آن شیء را دارد مثلا عمی مطلق عدم البصر نیست بلکه عدم بصر از چیزی است که از شأنش این است که بصر داشته باشد.

پس این صفت عدمی، عدم مضاف مطلق نیست بلکه عدم مضاف از چیزی است که شأنیت این را دارد که متصف به آن مبدأ وجودی شود.

پس بنابراین برای این عدم، موصوفی است که این عدم را قبول می کند و برای این موصوف جایز است که متصف شود به ملکه این عدم (آن امر وجودی) و اتصاف موصوف به ملکه وقتی است که قوه ملکه را داشته باشد و از قوه به فعلیت خارج شود و به عبارت دیگر از فقدانِ آن ملکه، به فعلیت و وجدان آن ملکه خارج شود. (خلاصه اینکه از بالقوه بودن نسبت به ملکه خارج شده و بالفعل شود)

ص: ۵۱

پس مبدأ انتزاع عدم البصر، ملاحظه ی همین موصوف است به نحوی که فاقد ملکه باشد.

مصنف دوباره مبدأ وجودی را مطرح می کنند تا با مبدأ عدمی مقایسه اش کنند.

و اما اگر صفت، ثبوتی محض باشد پس مبدأ ثبوتش برای موصوفش عدمی نیست بلکه امری است که وجودش در حالی که محض است، شوبِ عدم و فقدان را ندارد مانند مبدأ ثبوت اسود برای جسم و همانا مبدأ ثبوت اسود، سوادی است که در جسم موجود است پس مبدأِ موجودی در جسم حاصل است که مبدأ می شود برای ثبوت آن صفت وجودی.

پس مصنف مبدأ وجودی و عدمی را مطرح کردند و سپس این دو را با هم مقایسه کردند.

خلاصه اینکه نتیجه گرفتیم که مبدأ فوقیت نیز در جسم حاصل است و همانطور که می توانیم بگوییم «الانسان انسان» و «الجسم اسود»، همچنین می توانیم بگوییم «السماء فوقنا».

نقل کلام مرحوم مرداماد در تأد مستشکل/ ۹.رواه و تأد و دراه و تسدد/ رساله ف الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : نقل کلام مرحوم میرداماد در تأیید مستشکل/ ۹.روایه و تأیید و درایه و تسدید/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : قبلا گفتیم که هرمحمولی که بر موضوعی حمل می شود علت آن این ست که مبدأِ محمول در موضوع موجود است و این قیامِ محمول به موضوع به ما اجازه می دهد که محمول را بر موضوع حمل کنیم.

سپس قیام را به سه قسم تقسیم کردیم یکی قیام اعتباری مثل « الانسان انسان» که با وجود اینکه محمول عینِ موضوع است، اختلافی را بین آنها اعتبار می کنیم و سپس مبدأ محمول را به موضوع قائم می دانیم و حمل را انجام می دهیم.

ص: ۵۲

قسم دوم قیام انضمامی بود که در این نوع قیام، محمول را به موضوع منضم می کنیم و سپس حمل را انجام می دهیم.

قسم سوم قیامِ انتزاعی بود که در آن نه اعتباری بود و نه انضمامی بلکه مثلا سماء را ملاحظه می کردیم و حالت آن با زمین را در نظر می گرفتیم و سپس فوقیت را از آن انتزاع می کردیم و حمل فوق بر سماء را نجام دهیم.

و سپس گفتیم که هر سه از این قیامها مصحِّح و مجوِّز حمل هستند.

سپس مستشکلی اشکال کرد که قیام اعتباری و انضمامی مصحح و مجوز حمل هستند ولی قیام انتزاعی اینگونه نیست و نمی تواند مجوِّز و مصحِّح حمل باشد.

سپس به مستشکل جواب دادیم و اثبات کردیم که در فرض انتزاع نیز، مبدأ محمول به موضوع قیام دارد پس مجوِّز حمل را

داریم.

(۹) روایه و تأیید و درایه و تسدید: و لعلک تقول: قال سید سادات اعاظم الحکماء المعظمین الامیر محمد باقر الداماد _ زاد الله لنفسه المقدسه الزکیّه شرفا و تقدیسا _ فی کتابه المسمّی «بالافق المبین» عند تحقیقه لاتصاف الموضوعات بالاعتباریات:(۱)

حال کلامی را از میرداماد نقل می کنیم که اشکال مستشکل را تأیید می کند و سپس به این اشکال پاسخ می دهیم.

پس در این فصل می خواهیم روایتی (روایه) را از میرداماد نقل کنیم که تأییدی (تأیید) است برای مستشکل و بعد با فهم خودمان (درایه) جوابی می دهیم که جواب قبل را محکم و استوار (تسدید) کند.

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۵۷.

مصنف می فرمایند که میرداما در کتاب افق مبیشان آنجا که می خواهند بیان کنند که چگونه یک موصوفی به صفتی اعتباری متصف می شود در ضمن توضیح این اتصاف اشکال مستشکل را تأیید کرده اند.

ترجمه و شرح متن :

و شاید تو بگویی که سیدِ ساداتِ (از جهت نسبی سید هستند) معاظمِ فلاسفه مرحوم میرداماد در کتاب «افق مبین» در آنجا که توضیح می داده اند که چگونه موصوفات به اعتباریات متصف می شوند این مطلب را بیان کرده اند که :

«ان الفوقیه لما کانت معدومه فی الاعیان لم یصح عقد خارجی و ذلک لا ینافی کون السماء المتحقق فی الاعیان بحیث یصح للعقل الحکایه عن حالها فی الاعیان بالفوقیه المنتزعه عنها بحسب ذلک الاعتبار،

مرحوم میرداماد فرموده اند که فوقیت در خارج معدوم است و در نتیجه ما نمی توانیم یک عقد خارجی درست کنیم چون عقد یعنی قضیه و قضیه از محمول و موضوع درست می شود و اگر محمولی نباشد نمی توانیم قضیه را تشکیل دهیم.

قبلاً گفته بودیم که قضیه در ذهن ساخته می شود و موضوع و محمول در ذهن موجود می شوند و در خارج فقط یک شیء داریم که هم موضوع است و هم محمول.

دقت شود که مراد میرداماد از عقد خارجی این نیست که ما قضیه را در خارج می سازیم بلکه منظورشان این است که ما در خارج فوقیت یعنی محمول را نداریم تا بتوانیم قضیه ای بسازیم که ناظر به خارج باشد و از آن حکایت کند.

مرحوم میرداماد وجودِ فوقیت را در ذهن قبول دارند چون امری انتزاعی است ولی وجود فوقیت در خارج را قبول ندارند البته همانگونه که قبلاً اشاره شد عده ای از حکما می گویند که اضافه مانند فوقیت نیز در خارج موجود است ولی ما اکنون بر مبنای کسانی صحبت می کنیم که وجود اضافه در خارج را قبول ندارند.

ص: ۵۴

پس ما می خواهیم سماء که در خارج موجود است را متصف کنیم به فوقیت که امری انتزاعی است و در خارج موجود نیست.

لازم به ذکر است که گاهی وصف در خارج موجود است و اتصاف نیز در خارج موجود است مثلاً در «الجدار اسود» هم جدار و هم اسود در خارج هستند و اتصاف جدار به اسود نیز در خارج موجود است پس هم وصف در خارج موجود است و هم اتصاف در خارج موجود است.

ولی گاهی اتصاف در خارج است ولی وصف در خارج نیست مثلا در «الانسان ممکن الوجود» وصفی به نام امکان در خارج موجود نیست ولی انسان در خارج متصف به امکان است و اینگونه است که همان انسان خارجی ممکن الوجود است و همچنین رابطه فوقیت و سماء.

ایشان می فرمایند با اینکه فوقیت در خارج موجود نیست، عقل حق دارد که حالتی از حالات سماء را که اتصاف به فوقیت است را حکایت کند و بگوید که در خارج، سماء متصف به فوقیت است یعنی این سماء حالت اتصاف به فوقیت را در خارج دارا است.

ترجمه و شرح متن :

چون فوقیت در اعیان و در خارج نیست، عقد خارجی (عقدی که اطراف و اجزاءش در خارج باشند) را نمی توانیم تشکیل دهیم بلکه عقدی را تشکیل می دهیم که ذهنی است.

اما این معدوم بودنِ فوقیت و صحیح نبودنِ عقد خارجی منافاتی ندارد با اینکه سمائی که در خارج است به طوری باشد که عقل بتواند از حالتِ خارجیِ این سماء حکایت کند (یعنی صفت، خارجی نیست ولی اتصاف خارجی است) به فوقیتی که منتزع از آن سماء است بحسب این اعتبار (با اعتبار و ملاحظه سماء و مقایسه سماء با زمین).

ص: ۵۵

بحسب ذلک اعتبار : باید «بحسب ذلک الاعتبار» باشد.

و هذا ایضا ضرب من ثبوت الصفه للموصوف فی الاعیان بحسب حال الموصوف فی الاعیان،

ما اگر بخواهیم صفتی را برای موصوفی ثابت کنیم یا به تعبیر دیگر موصوفی را به صفتی متصف کنیم و این اتصاف نیز خارجی باشد یا به عبارت دیگر بخواهیم موصوفی را به صفتی در خارج متصف کنیم، دو نوع دارد یکی اتصاف به صفتی که در خارج است و یکی اتصاف به صفتی که در اعتبار است و آن صفت اعتباری نیر نوعی از ثبوتِ صفت برای موصوف در خارج است.

ترجمه و شرح متن :

و اینچنین ثبوتِ صفتی (ثبوت صفت انتزاعی برای موصوف) نیز ثبوتِ صفتی است برای موصوف در خارج بحسب حال موصوف در خارج.

در صفحه ۱۵۸ سطر دهم اینچنین آده که «اذ الاتصاف العینی لیس الا علی ضربین : انضمامی و یعبر عنه بثبوت الصفه للموصوف فی الاعیان کثبوت البیاض للجسم و انتزاعی و یعبر عنه بثبوت الصفه للموصوف بحسب الاعیان کثبوت الفوقیه و العمی للسماء و زید».

ثبوت صفت برای موصوف به دو نحو است یا این اتصاف، انضمامی است و یا انتزاعی است در ثبوت انضمامی می فرمایند «فی الاعیان» و در انتزاعی می فرمایند «بحسب الاعیان».

این مطلب به ما کمک می کند برای فهم این عبارتی که در اینجا است که در اینجا نیز بحسب حال موصوف در اعیان است.

عبارت «بحسب حال الصفه» باید «بحسب حال الموصوف» شود و در نسخ قدیمی نیز همینگونه است.

ادامه نقل کلام مرحوم مرداماد در تأد مستشکل/ ۹.رواه و تأد و دراه و تسدد/ رساله ف الوجود الرابط. استاد حشمت پور

ص: ۵۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه نقل کلام مرحوم میرداماد در تأیید مستشکل/ ۹.روایه و تأیید و درایه و تسدید/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : قبلا گفتیم که اگر بخواهیم محمولی را بر موضوعی حمل کنیم باید مبدأ آن محمول به موضوع قیام داشته باشد تا مجوِّز این شود که محمول را بر موضوع حمل کنیم و سپس توضیح دادیم که قیام سه قسم است اعتباری و انضمامی و انتزاعی.

به نظر ما هر سه قسم از این قیام ها مصحِّح و مجوِّز حمل هستند ولی مستشکلی اشکال کرد که قیام انتزاعی مصحِّح حمل نیست.

سپس به مستشکل جواب دادیم و اکنون در حال نقل کلامی از میرداماد هستیم که این کلام موافق با نظر مستشکل است.

«ان الفوقیه لما کانت معدومه فی الاعیان لم یصح عقد خارجی و ذلک لا ینافی کون السماء المتحقق فی الاعیان بحیث یصح للعقل الحکایه عن حالها فی الاعیان بالفوقیه المنتزعه عنها بحسب ذلک الاعتبار، و هذا ایضا ضرب من ثبوت الصفه للموصوف فی الاعیان بحسب حال الموصوف فی الاعیان، و ان لم یکن من ضروب ثبوت الصفه للموصوف فی الاعیان بحسب حال الصفه فی الاعیان.(۱)

مرحوم میرداماد می فرمایند چون فوقیت در خارج معدوم است نمی توانیم این فوقیت را بر سماء حمل کنیم و نمی توانیم بگوییم که در خارج سماء متصف به فوقیت است چون در خارج فوقیت نداریم (ایشان اضافه را در خارج موجود نمی دانند) البته می توانیم سماءِ خارجی را به فوقیت ذهنی متصف کنیم و به عبارت دیگر عقد خارجی نداریم و عقد خارجی قضیه ای است که هم موضوع و هم محمولش در خارج هستند ولی در مثال ما مصنف این را عقد خارجی نمی دانند ولی به هر حال قبول دارند که ما از مشاهده سماء و مقایسه آن با زمین می توانیم فوقیت را انتزاع کنیم و این فوقیت انتزاع شده را بر سماء حمل کنیم.

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۵۷.

مرحوم میرداماد دو مطلب را ذکر می کنند و آن دو را با هم مقایسه می کنند.

مطلب اول این است که ما حال صفت را ملاحظه می کنیم و امری را با توجه به حال صفت انتزاع می کنیم.

مطلب دوم این است که حال موصوف را لحاظ کینم و با توجه به حال موصوف صفتی را انتزاع می کنیم.

سپس این دو را مقایسه می کنند و می فرمایند که با رد یا قبول یکی، دیگری رد و یا قبول نمی شود و ملازم یکدیگر نیستند.

ایشان می خواهند ثبوت فوقیت برای سماء را بررسی کنند.

اگر به صفت نگاه کنیم این صفت را در خارج نمی یابیم لذا نمی توانیم از این صفت چیزی را انتزاع کنیم و به موصوف نسبت دهیم.

ولی اگر بخواهیم از حالت موصوف، فوقیت را انتزاع کنیم این اشکالی ندارد و می توان صفت را از موصوف انتزاع کرد.

پس دو نحو انتزاع داریم. انتزاع با لحاظ صفت و انتزاع با لحاظ موصوف و بین این دو نحو انتزاع تلازم نیست یعنی می توان گفت که منتزع از موصوف برای موصوف ثابت است ولی منتزع از صفت برای موصوف ثابت نیست.

ترجمه و شرح متن :

چون فوقیت در خارج معدوم است عقد و قضیه خارجی صحیح نخواهد بود (یعنی نمی توان قضیه ای را در ذهن بسازیم که اجزایش در خارج محکی داشته باشند) و این منافات ندارد با اینکه سماء در خارج است و فوقیت را از آن انتزاع کنیم چون فوقیت بما اینکه وصف است در خارج نیست ولی بما اینکه از موصوف انتزاع می شود در خارج موجود است و عقل می تواند از این سمائی که در خارج است فوقیت را انتزاع کند آن فوقیتی که از سماء منتزع می شود به اعتبار مقایسه سماء با زمین و این ثبوت فوقیت برای سماء (که با توجه به حال موصوف امری را انتزاع می کنیم و به موصوف نسبت می دهیم) نیز نوعی از اثبات صفت برای موصوف است اما بحسب حالِ موصوف در اعیان نه بحسب حال صفت در اعیان.

ص: ۵۸

بعبارت دیگر حال صفت به دو گونه است یا خودش در خارج موجود است و یا منشأ انتزاعش در خارج موجود است.

فان الامرین غیر متلازمین، و لیس اذا لم یکن ثبوت الصفه للموصوف لما ینتزع من حال الصفه فی الاعیان وجب ان یکون ایضا لیس لما ینتزع من حال الموصوف فی الاعیان،

اگر صفتی در خارج نبود و موصوفش در خارج بود، در این حالت با توجه به حال صفت اگر نتوانستیم حمل کینم این طور نیست که با توجه به حال موصوف نیز نتوانیم حمل را انجام دهیم. یعنی آنچه را که از حال صفت انتزاع می شود را نمی توانیم برای موصوف اثبات کنیم ولی آنچه را که از موصوف انتزاع شده را می شود برای موصوف اثبات کرد.

ترجمه و شرح متن :

و این دو امر لازمه هم نیستند و اینگونه نیست که اگر ثبوت صفت برای موصوف با توجه به آنچه که انتزاع می شود از حال صفت در خارج ممکن نبود، واجب باشد که نتوانیم وجود صفت برای موصوف را بحسب حال موصوف اثبات کنیم.

عبارات میرداماد خیلی سنگین است و خلاصه منظورشان دراینجا این است که با توجه به حال صفت نمی توان فوقیت را بر موصوف حمل کرد ولی با توجه به حال موصوف می توان چنین کاری را کرد.

فان الممتنع حیث لا یوجد الصفه فی الاعیان هو الاتصاف الانضمامی لا غیر، فاذن لا تصادم بین السماء فوق الارض او السماء متصفه بالفوقیه فی الاعیان خارجیه علی ان یکون موضوعها السماء، و بین لیست الفوقیه ثابته للسماء فی الاعیان خارجیه علی ان یکون موضوعها الفوقیه،

ص: ۵۹

تـا اینجـا نـتیجه این شـد که مـا می تـوانیم صـفتی را بـا تـوجه به حـال موصوف در خـارج به دست بیـاوریم و این صـفت را بر موصوف حمل کنیم. حال مرحوم میرداماد می خواهند علت را بیان کنند.

مشـخص است که در مثالِ ما نمی توان صـفت را به موصوف منضم کرد چون صـفت در خارج موجود نیست پس این صـفت (فوقیت) را ممتنع است که برای موصوف اثبات کرد به نحو انضمامی ولی به طور مطلق ممتنع نیست.

ترجمه و شرح متن :

پس همانـا آنچه که ممتنـع است در آنجـا که صـفت در خـارج نیست، اتصـاف موصوف به صـفتِ انضـمامی است و اتصـاف انضمامی آنجا ممتنع است که صفت در خارج موجود نباشد.

پس بنابراین تصادمی بین این دو جمله که «سـماء فوق ارض است» و «فوقیت در خارج برای سـماء ثابت نیست» نمی باشـد. در جمله اول سـماء را موضوع قرار داده و فوقیتی را که از آن انتزاع کرده ایم به آن نسبت می دهیم ولی در جمله دوم اینگونه می گوییم که این وصف در خارج برای موصوف موجود نیست (بلکه انتزاع می شود).

پس بنـابراین تصـادمی بین این دو جمله نیست بین «سـماء فوق ارض است یـا سـماء متصف به فوقیت است در اعیـان و خارج» بنـابر این که موصوف که سـماء است موضوع باشـد و بین «فوقیت برای سـماء در خـارج موجود نیست» بنـابر اینکه صـفت که فوقیت است موضوع باشد.

پس در جمله اول به حال موصوف نظر می کنیم و فوقیت را از آن انتزاع می کنیم ولی در جمله دوم به صفت نگاه می کنیم و چون در خارج موجود نیست می گوییم که این صفت برای موصوف ثابت نیست.

ص: ۶۰

نعم لو صدقت لیست الفوقیه ثابته للسماء فی الخارج علی ان یکون موضوعها الفوقیه خارجیه و ذهنیه مطلقا لزم ان یکذب ایضا السماء فوق الارض فی الخارج خارجیه، لان اتصاف السماء بالفوقیه فی الخارج و ثبوت الفوقیه لها فی الاعیان انما یتحقق فی الذهن بحسب حال السماء فی الوجود العینی. و ذلک احد ضربی الاتصاف الخارجی.

پس تا اینجا گفتیم که فوقیت امری ذهنی است و خارجی نیست.

حال اگر کسی اینگونه بگوید که نه فوقیت ذهنی برای سماء حاصل است و نه فوقیت خارجی، مشخص است که این جمله کاذب می شود چون برای سماء فوقیت انتزاعی و ذهنی را داریم.

مصنف به این بیان می گویند که اگر ثابت شود که فوقیت نه در ذهن است و نه در خاج جمله سماء فوق ارض است نیز کاذب می شود.

ترجمه و شرح متن :

بلکه اگر ثابت شود که «فوقیت برای سماء در خارج موجود نیست» و این قضیه صادق باشد و موضوعش عام باشد به این صورت که سماء نه فوقیت ذهنی داشته باشد و نه فوقیت خارجی، از این جمله لازم می آید که جمله «فوقیتب برای سماء در خارج موجود است» نیز کاذب باشد.

به عبارت ساده تر اگر قبول کنیم که سماء نه فوقیت ذهنی دارد و نه فوقیت خارجی لازم می آید که جمله ما که سماء فوق ارض است کاذب شود چون اتصاف فوقیت به سماء در خارج لازمه اش این است که این فوقیت را برای سماء یا در خارج داشته باشیم و یا در ذهن و طبق جمله اول ما هر دو حالت را نفی کردیم.

ص: ۶۱

ادامه نقل کلام مرحوم مرداماد در تأد مستشکل/ ۹.رواه و تأد و دراه و تسدد/ رساله ف الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه نقل کلام مرحوم میرداماد در تأیید مستشکل/ ۹.روایه و تأیید و درایه و تسدید/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل : در حال نقل کلام میرداماد بودیم و ایشان معتقدند که فوقیت و امثال آن اموری انتزاعی هستند و فقط در ذهن موجود اند و در خارج هیچ وجودی ندارند.

ایشان نحوه انتزاع این امور را اینگونه بیان می کنند که ما سماء را در خارج می یابیم و آن را در ذهنمان با زمین مقایسه می کنیم و ذهن فوقیت را از سمائی که در ذهن با ارض مقایسه کرده ایم انتزاع می کند.

پس اگر بگوییم که «لیست الفوقیه ثابه للسماء فی الاعیان»، صحیح است و از طرفی نیز اگر بگوییم که «السماء فوقنا» این نیز صحیح است و وجه حمل این دو این است که صفت (فوقیت) در خارج موجود نیست لذا قضیه اول صحیح است ولی اتصاف سماء به فوقیت در خارج موجود است لذا قضیه دوم نیز صادق است.

نعم لو صدقت لیست الفوقیه ثابته للسماء فی الخارج علی ان یکون موضوعها الفوقیه خارجیه و ذهنیه مطلقا لزم ان یکذب ایضا السماء فوق الارض فی الخارج خارجیه، لان اتصاف السماء بالفوقیه فی الخارج و ثبوت الفوقیه لها فی الاعیان انما یتحقق فی الذهن بحسب حال السماء فی الوجود العینی.(۱)

پس مرحوم میراماد هر دو قضیه را صادق دانسته اند و گفتند که صدق یکی مانع از صدق دیگری نمی شود چون یکی به لحاظ حال صفت است و دیگری به لحاظ حال موصوف است.

ص: ۶۲

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنونی، ج۲، ص۱۵۸.

حال اگر در جمله «لیست الفوقیه ثابته للسماء» فوقیت را اعم گرفتیم یعنی هم فوقیت خارجی و هم فوقیت ذهنی را از سماء سلب کردیم، در این صورت جمله دوم که «السماء فوق الارض» باشد کاذب می شود.

البته مرحوم آقا علی می فرمایند این قضیه دوم ایضا کاذب می شوند و منظورشان از «ایضا» این است که جمله اول نیز کاذب بود و ما فقط آن را صادق فرض کریم چون فوقیت ذهنی برای سماء مسلماً حاصل است و نمی توان آن فوقیت را نادیده گرفت.

ترجمه و شرح متن :

بله (استدراک از لا تصادم بین...) اگر قضیه «فوقیت برای سماء نیست در خارج» را صادق بدانیم و منظور از سماء را هم سماء

خارجی و هم سماء ذهنی مطلقا بدانیم، قضیه «سماء فوق ارض است» کاذب می شود چون سماء نه خارجیا فوق الارض است و نه ذهنیا پس نسبت غلط می شود.

مطلقا : قید اطلاق هم می تواند تأکیدی برای خارجیه و ذهنیه باشد و هم می تواند قیدی باشد برای ذهنیه فقط چون ذهنیه دو نوع است گاهی ذهنی گرفته شده از خارج است و گاهی مفهومی ذهنی است که ذهن فقط آن را می سازد و مصنف می خواهند بگویند که همه نوع از ثبوت صفت برای موصوف را نفی کنیم.

چون اتصاف سماء به فوقیت در خارج و ثبوت فوقیت برای آن در خارج فقط در ذهن محقق می شود بحسب حال سماء در وجود عینی و خارجی و این حالت منشأ می شود که ذهن فوقیت را برای سماء انتزاع کند پس نمی توان گفت که جمله اول صادق است و او نیز کاذب است.

ص: ۶۳

دقت شود که با این توضیح «لأنّ .....» تعلیلی برای «ایضا» شد نه برای اصل مدعا و این توضیحی خلاف ظاهر است ولی مطلب با آن بهتر حل می شود البته می توان آن را دلیلی برای اصل مدعا نیز گرفت.

اگر آن را دلیلی برای اصل مدعی گرفتیم باید اینگونه معنا کنیم که چون جمله «فوقیت برای سماء در خارج است» می گوید که فوقیت در خارج موجود است ولی ما می دانیم که فوقیت برای سماء در خارج حاصل نیست و امری منتزع است، لذا جمله کاذب می شود.

این تفسیر نیز خلاف ظاهری دارد چون ما منظوران از این جمله آن است که فوقیت برای سماء در خارج ثابت است به این معنا که اتصاف خارجی است و ربطی به عدم قبوت فوقیت در خارج برای سماء ندارد.

به هر حال تفسیر اول بهتر است.

و ذلک احد ضربی الاتصاف الخارجی. فما لم یتحقق الفوقیه فی الاذهان و لم یوجد ثبوتها للسماء فی الاذهان بحسب وجود السماء فی الاعیان لم یصدق الحکم بان اتصاف السماء بالفوقیه اتصاف خارجی، اذ الاتصاف العینی لیس الا علی ضربین : انضمامی و یعبّر عنه بثبوت الصفه للموصوف فی الاعیان کثبوت البیاض للجسم، و انتزاعی و یعبّر عنه بثبوت الصفه للموصوف بحسب الاعیان کثبوت الفوقیه و العمی للسماء و زید،

پس از عبارت «لانّ...» این مستفاد شد که وصف را می توان برای موصوف ثابت کرد چه آن وصف در خارج وجود داشه باشد و چه در ذهن وجود بگیرد چون هر دو نحوی از وجود اند و هر کدام می توانند منشأ اتصاف شوند و به عبارت دیگر اتصاف به امر خارجی نحوی از اتصاف است و اتصاف به امر ذهنی نحو دیگری از اتصاف است و در اتصاف شرط نیست که وصف در خارج موجود باشد بلکه اتصاف به دو ضرب است یا اتصاف به امر موجود در خارج و یا اتصاف به امری که در خارج موجود نیست در قسم اول می گوییم که صفت ثابت است برای موصوف در خارج و در قسم دوم می گوییم که صفت برای موصوف ثابت است بحسب خارج.

ص: ۶۴

ترجمه و شرح متن :

پس اینکه می گوییم که اتصافِ سماء به فوقیتی که این فوقیت ساخته ذهن است، این یک نوع از اتصاف خارجی است. پس تا زمانی که فوقیت برای سماء در اذهان حاصل نشده و فوقیت برای سماء در ذهن محقق نشده، دیگر حکم به اینکه «اتصاف سماء به فوقیت، خارجی است» صحیح نخواهد بود چون اتصاف خارجی به دو نحو است (و نوع سومی ندارد) یکی انضمامی که از آن تعبیر می شود به ثبوت صفت برای موصوف در خارج (فی الاعیان) مانند ثبوت سفیدی برای جسم و قسم دیگر انتزاعی است که از آن تعبیر می شود به ثبوت صفت برای موصوف بحسب اعیان یعنی با لحاظ خارج این وصف به ذهن آمد و وصف موصوف قرار گرفت مانند ثبوت فوقیت برای سماء و ثبوت عمی برای زید که هم فوقیت و هم عمی ذهنی هستند ولی در خارج سماء و زید را متصف می کنند.

و هو انما یکون فی الذهن لکن المحکی عنه و مطابق الحکم انما هو وجود الموصوف فی الاعیان، فالخارج فی الاول ظرف الثبوت و وعائه و فی الثانی جهه الاتصاف و مطابقه و ما به اساسه و بنائه،

پس مرحوم میرداماد اتصاف را به دو قسم تقسیم کردند و بیان کردند.

حال می خواهند دقت بیشتری را به خرج بدهند و بگویند که در قسم دوم اتصافی در خارج نیست بلکه در ذهن است و محکیّ آن در خارج است.

ترجمه و شرح متن :

و ثبوت صفت برای موصوف (اتصاف الموصوف بالصفه) بحسب اعیان فقط در ذهن است ولی محکی آن و مطابق حکم، وجودِ موصوف در خارج است.

ص: ۶۵

پس نتیجه گرفته می شود در قسم اول که صفت انضمامی است خارج ظرفِ ثبوتِ وصف است ولی در قسم دوم که وصف انتزاعی است خارج ظرفِ اتصافِ وصف است.

پس «خارج»، در قسم اول (انضمامی) ظرف و وعاء ثبوت است و «خارج» در قسم دوم (انتزاعی) جهت اتصاف و مطابق آن و اساس و بناء اتصاف است.

پس دقت شود که مرحوم میرداماد قبلا خودِ اتصاف را در خارج موجود می دانستند ولی اکنون می خواهند جهت اتصاف را در خارج موجود بدانند.

ادامه نقل کلام مرحوم میرداماد در تأیید مستشکل و حمل کلام مرحوم میرداماد بر توضیحات گذشته/ ۹. روایه و تأیید و درایه و تسدید/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه نقل کلام مرحوم میرداماد در تأیید مستشکل و حمل کلام مرحوم میرداماد بر توضیحات گذشته/ ۹. روایه و تأیید و درایه و تسدید/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که اگر مبدأِ محمول به موضوع قیام داشت می توان محمول را بر موضوع حمل کرد مثلاً محمول اسود است و مبدأش سواد است و موضوع جدار است و مبدأِ محمول یعنی سواد به موضوع که جدار باشد قیام دارد و این مجوِّز این می شود که محمول یعنی اسود را بر جدار حمل کنیم. این نوع قیام، قیام انضمامی بود و در قیام اعتباری نیز حال به همین نحو است.

اما در قیام انتزاعی حال فرق می کرد و مستشکل به صحت این حمل اشکال کرد و ما به آن جواب دادیم و سپس داشتیم کلامی را از میرداماد نقل می کردیم برای تأیید مستشکل و مرحوم میرداماد اینگونه می گفتند که خود صفت انتزاعی مثل فوق در خارج موجود نیست ولی اتصاف موصوف به آن صفت در خارج موجود است. پس ما مجوِّز حمل در قیام انتزاعی را نیز داریم.

ص: ۶۶

و اما ما یتمجمج رهط من متأخر المقلده لاتباع المشائیه من الفرق بین کون الخارج ظرف نفس النسبه کالاتصاف و الثبوت و غیرهما و بین کون الخارج ظرف ثبوت النسبه و کذلک حال الذهن، فاما المصیر الیه الی ما تلی علیک و اما تمجمجه لا تؤوّل الی مدرجه.»(۱)

مرحوم میرداماد می فرمایند که بعضی از پیروان مشاء از متأخرین فرق گذاشته اند بین اتصاف و ثبوت اتصاف هم در خارج و هم در ذهن.

آیا ما اتصاف و نسبت را در خارج داریم به گونه ای که خارج ظرف اتصاف باشد و یا اینکه ثبوت اتصاف را در خارج داریم که در نتیجه خارج ظرفی برای ثبوت اتصاف باشد، دو قول است.

مرحوم میرداماد می فرمایند که این فرق یا برمی گردد به حرفی که ما گفتیم یا حرف باطلی است و چندان ارزشی ندارد.

مرحوم میرداماد فرمودند که اتصاف در خارج است یعنی خود اتصاف در خارج موجود است.

برای بیان فرق بین اتصاف و ثبوت اتصاف مثال می زنیم به امکان.

اگر اتصاف امکان در خارج باشد، خارج ظرف این اتصاف می شود و دیگر لازم نیست که امکان را در خارج بیابیم بلکه به وجودِ موصوف، اتصاف حاصل است و همین که اتصافش را در خارج می یابیم کافی است. ولی اگر خارج ظرفِ ثبوتِ اتصافِ امکان شد، باید خودِ امکان را در خارج بیابیم.

ترجمه و شرح متن:

اما آنچه که گروهی از متأخرین مقلده اتباع مشاء بدون وضوح گفته اند که فرق است بین اینکه خارج ظرف نسبت باشد مانند اتصاف و ثوبت و... و بین اینکه خارج ظرف ثبوت نسبت باشد و همچنین در ذهن نیز فرق است بین اتصاف و ثوبت اتصاف ولی هر دو در ذهن موجود اند، آنچه که کلام این گروه به آن منتهی می شود یا همان چیزی است که گفته شد و یا حرف بی ارزشی است.

ص: ۶۷

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۵۸.

تمجمج: یعنی حرف غیر واضح گفتن و منظور ین است که گوینده حرفی زده اند که منظورشان مشخص نیست.

مشاء: شاگردان ارسطو.

اتباع: تابیعین مشاء مانند ابن سینا و فارابی و خواجه.

مقلده: تقلید کنندان از اتباع مثل سایر فلاسفه هم رأی با مشاء.

دقت شود که ما حرف این گروه را به گونه ای معنا کریم که با حرف میراماد یکی شود ولی اینکه منظورشان چه بوده معلوم نیست.

حرف آقا علی این است که در خارج هم موصوف را داریم و هم مبدأ صفت را و هرچند اتصاف به صورت یک موجود مستقل در خارج نیست ولی به تبع موصوف و مبدأِ صفت، در خارج موجود است و به تبع و به عرض موصوف موجود است ولی مرحوم میرداماد گفتند که موصوف است و اتصاف است ولی آقا علی کلام میرداماد را طوری بیان می کنند که مطابق با حرف خودشان شود البته ثبوت الاتصاف را هر دو رد می کنند و موجود نمی دانند.

این مقلده تابعین مشاء می گویند که اتصاف هست و ثبوت اتصاف نیست و میرداماد می گویند که حرف اینها مطابق با حرف من است و آقا علی نیز حرف میرداماد را بر حرف خودشان حمل می کنند.

پس حرف اینها این شد که خود صفت و موصوف به صورت مستقل در خارج موجود اند ولی ربط بین اینها به صورت یک موجود مستقل (ثبوت صفت) در خارج موجود نیست بلکه خود اتصاف موجود است.

و آنچه که کلام این گروه به آن منتهی می شود یا همان چیزی است که گفته شد و یا حرف بی ارزشی است.

مقداری از متن را در جلسه قبل نخوانده بودیم که اکنون می خوانیم:

ص: ۶۸

فالخارج فی الاول ظرف الثبوت و وعائه و فی الثانی جهه الاتصاف و مطابقه و ما به اساسه و بنائه، والمرجع الی کون الخارج ظرف تحقق الموصوف من حیث هو موصوف و علی ذلک یقاس حال الاتصافات بحسب انحاء الوجودات. هذا مستقر عرش التحقیق و مستودع سرّ الحکمه.

مرحوم میرداماد فرموده بودند که اتصاف خارجی دو قسم است:

یکی اتصاف به صفتی که منضم به موصوف می شود مثل اتصاف جسم به سواد.

و یکی اتصاف به صفتی که به موصوف منضم نمی شود بلکه از آن انتزاع می شود مثل اتصاف سماء به فوقیت.

پس خارج در قسم اول که صفت انضمامی است ظرف ثبوت صفت و وعاء ثبوت است ولی در قسم دوم خارج جهت اتصاف و مطابق آن است و اساس و بناء اتصاف ذهنی بر این اتصاف خارجی است.

و مرجع اینکه می گوییم که جهت اتصاف در خارج است این است که موصوف در خارج است و خارج ظرف تحقق موصوف است البته باید موصوف را من حیث هو موصوف نظر کنیم نه من حیث هو ذات.

پس هم باید موصوف را ببینیم و هم از این جهت آن را ببینیم که موصوف است.

پس ما اتصاف را دو قسم کردیم چون وجود صفت دو قسم است پس می توان گفت که اتصاف را بر اساس انحاء وجود تقسیم کردیم و حالِ اتصاف تابعِ حالِ وجود است و این مطلب بر عرش تحقیق قرار دارد و خیلی مهم است و این مطلب از باطن حکمت خارج شده و ودیعه ی حکمت است.

حال به بحث امروزمان بر می گردیم.

هذا کلامه ـ قدّس اللّه نفسه ـ و هو صریح فیان الفوقیه و ما یضاهیها لیست لها وجود، بل انما هی انتزاعیه صرفه و الموجود لیس الا ما یتصف بها من الموضوعات.

ص: ۶۹

و هذا تأئید قوی لکلام السائل،

مرحوم آقا علی می فرمایند که این حرف میرداماد صریح در تأیید مستشکل است.

مستشکل گفته بودند که صفت انتزاعی در خارج موجود نیست لذا حمل صحیح نیست ولی ما گفتیم که چون مبدأ صفت انتزاعی در سماء موجود است پس می توان فوق را بر سماء حمل کرد و این مبدأ انتزاع را با قاعده سخیت بیان کردیم.

کلام مرحوم میرداماد نیز صریح در این بود که صفت انتزاعی در خارج موجود نیست لذا همانند کلام مستشکل است.

مرحوم آقا علی در ادامه می فرمایند که اشکالی بر مرحوم میرداماد وارد شده بوده و مرحوم میرداماد با این بیان می خواسته اند آن اشکال را جواب دهند و حمل در «السماء فوقنا» را تصحیح کنند و این نشان می دهد که ظاهر کلامشان که در تأیید مستشکل است مرادشان نبوده بلکه مرادشان همین بوده که ما گفتیم یعنی درست است که فوقیت در خارج نیست ولی مبدأش در موصوفش (که در خارج است) موجود است.

ترجمه و شرح متن:

و این کلام ایشان است و کلامشان ظاهر در این است که فوقیت و مشابهاتش (امور اضافی) هیچکدام در خارج موجود نیستند و فقط انتزاعی صرف هستند و آنچه که در خارج موجود است فقط موصوفاتی (موضوعاتی) است که در خارج موجود اند.

و این تأییدی قوی است برای کلام مستشکل.

فانه تسلیم لعدم وجدان الموضوع لمبدء المحمول فی ظرف الاتصاف لا فی مرتبه ذاته و لا فی مرتبه متأخره. و مع عدم ذلک الوجدان کیف یصح الحمل و الا لزم حمل کل مفهوم علی کل موضوع، اذ نهایه الامر عدم ذلک الوجدان مع انه ـ قدّس سرّه ـ بصدد تصحیح حمل الانتزاعیات و دفع شبهه قریبه المأخذ مما قرّرته، فکیف هذا؟

ما گفتیم که موضوع، مبدأ محمول را واجد است یعنی سماء، فوقیت را واجد است ولی مستشکل این وجدان را قبول نداشت و می گفت که موضوع، واجدِ مبدأِ محمول نیست و کلام میرداماد نیز ظاهر در تأیید مستشکل است.

ولی غرض مرحوم میرداماد مشخص است و ایشان می خواسته اند حمل را تصحیح کنند پس ناچاریم بگوییم که درست است که ایشان نگفته اند که مبدأ در خارج موجود است ولی این مقصودشان بوده است.

ترجمه و شح متن:

پس همانا کلام مرحوم میرداماد تسلیمی است نسبت به عدمِ وجدانِ موضوع، مبدأ محمول را (یعنی موضوع، مبدأ محمول را دارا نیست) در ظرف اتصاف نه در مرتبه ذاتش و نه در مرتبه متأخر از ذاتش.

و با عدم این وجدان (یعنی در صورتی که موضوع واجد محمول نباشد) پس چگونه حمل صحیح خواهد بود؟ و اگر حمل اقتضا نکند که مبدأ محول در موضوع باشد، پس باید بتوان هر چیزی را بر هر چیزی حمل کرد چون نهایت امر این است که وقتی موضوع واجد مبدأ محمول نیست نیز بتوان حمل کرد پس لازم می آید که در هر جا بتوان حمل هر چیزی بر چیز دیگر را انجام داد.

و اگر این وجدان حاصل نباشد و در عین حال حمل جایز باشد، لازم می آید حمل در هر چیزی جایز باشد ولی مرحوم میرداماد در حال رد شبهه ای هستند که قریب المأخذ است نسبت به شبهه ما. پس چگونه می توان کلام ایشان را حمل بر تأیید مستشکل کرد؟(استفهام انکاری)

فنقول: کلامه یجب ان یؤوّل الی ما حقّقناه من وجدان الموضوعات لمبادی المحمولات. فانّ قوله بحسب حال الموصوف یمکن تأویله الی وجدان الموضوع لمبدء المحمول علی النحو الذی قرّرناه،

ترجمه و شرح متن:

پس می گوییم که کلام میرداماد باید تأویل برده شود به آنچه که ما بیان کردیم که بیان باشد از اینکه موضوعات، مبادی محمولات را واجد هستند زیرا قول میرداماد که گفتند «بحسب حال موصوف» ممکن است تأویلش برد به وجدان موضوع برای مبدأ محمول به همانگونه که بیان کردیم.

و ان كان ما قرّرناه انما يتصحّح على ما هو الحقّ من اصاله الوجود و هو لا ـ يقول به فى الاشياء ذوات الماهيات اذ وجدان الموضوع لمبدء المحمول على اصاله الماهيات ليس له معنى محصّل، فان الوجدان من الوجود، و اذ لا ـ وجود فى الاعيان و ينحصر الامر فى مفهومه الانتزاعى فاين الوجدان؟ و تحقيق الامر فى ذلك يفتقر الى بيان مفصل لا يسعه هذه الوجيزه، فلنكتفى بهذا المجمل.

ولی مشکلی که است این است که مرحوم میرداماد اصاله الماهوی هستند و قائل به اصالت وجود نیستند پس نمی توانند آن تعابیری را که ما به کار می بریم مانند «وجدان» و «وجود» را از ایشان پذیرفت الا اینکه بگوییم که در اینجا به اصاله الماهیه خیلی پایبند نیستند.

ترجمه و شرح متن:

هر چند آنچه که ما تقریر کردیم بنابر مذهب حق که اصاله الوجود باشد، صحیح خواهد بود ولی میرداماد قائل به اصاله الوجود در اشیاء ذو الماهیه نیستند (ولی در مورد خداوند که ماهیت ندارد قائل به اصاله الوجود هستند) و وجدانِ موضوع، مبدأ محمول را بنابر اصاله الماهیه معنای محصلی ندارد زیرا وجدان از وجود است؛ و چون بنابر نظر اینها وجودی در خارج نیست و فقط مفهوم انتزاعیِ وجود موجود است، پس چگونه می تواند بنابر نظر اینها موضوع واجد مبدأ محمول باشد؟ (استفهام انکاری) و تحقیق امر در این مطلب احتیاج دارد به بیانی مفصل که این وجیزه وسعت آن را ندارد پس باید به همین مقدار اکتفا کنیم.

ص: ۷۲

بیان فرق بین اینکه خارج ظرف نفس نسبت باشد یا ظرف وجود نسبت باشد/ ۱۰. الفرق بین کون الخارج ظرفا لنفس النسبه و کونه ظرفا لوجوده/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان فرق بین اینکه خارج ظرف نفس نسبت باشد یا ظرف وجود نسبت باشد/ ۱۰. الفرق بین کون الخارج ظرفا لنفس النسبه و کونه ظرفا لوجوده/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: از مرحوم میرداماد نقل قولی شده بود که مرحوم آقا علی حکیم می خواهند از آن بحث کنند.

و آن قول این بود که شخصی از طبقه مشاء فرق گذشته بودند بین اینکه خارج ظرف نسبت باشد یا ظرف وجود نسبت باشد.

(۱۰) و اما الفرق بین کون الخارج ظرفا لنفس النسبه و کونه ظرفا لوجوده فهو کلام صادر من تحدیق و تحقیق، و هو احد التفسیرات آلتی ذکروها للمعقولات الثانیه و الامور الاعتباریه، فان المعقولات الثانیه هی المعانی آلتی ینتزع من معقولات اولی و لا یکون لها وجود بحیالها، بل یکون وجودها بعینه وجود تلک المعقولات لکن لا علی الاطلاق بل بتصرف من الذهن و اعتبار منه، فیکون معقولات من تلک المعقولات بتصرف و اعتبار، فالفوقیه هی کون جسم ما مقیسا الی جسم آخر قریبا من المحیط بعیدا من المرکز، و هذا انما یتصوره الذهن بعد وضع جسم موجود مع قیاسه الی جسم آخر و ملاحظته علی صفه کذا، فهذا المفهوم اذا عرضه العقل الی الخارج یحکم بانّه لا یقبل وجودا بحیالها فانّه عنوان لوجود امر آخر متصف بصفه ما و ملحوظ علی حال ما؛(۱)

ص: ۷۳

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۵۹.

مرحوم آقا علی می خواهند بگویند که این حرف، حرف دقیقی است.

وقتی ما سماء را نسبت به ارض می سنجیم از این نسبت تعبیر می کنیم به فوقیت.

حال آیا خارج ظرف وجود فوقیت است یا ظرف خود فوقیت است یعنی آیا ما در خارج فوقیت را می یابیم یا می توانیم فوقیت را از خارج انتزاع کنیم؟

مشخص است که خارج، ظرفِ وجودِ فوقیت نیست و ما فوقیت را در خارج موجود نمی دانیم بلکه خارج ظرف فوقیت است یعنی ما می توانیم فوقیت را از خارج انتزاع کنیم.

مرحوم مصنف برای توضیح این مطلب می فرمایند که فوقیت معقول ثانی است و معقول ثانی از معقول اول گرفته می شود یعنی باید از معقول اول انتزاع شود و به همین خاطر ثانی نامیده می شود. معقول اول در اینجا سماء است و ما نمی توانیم

مستقیماً فوقیت را از آن انتزاع کنیم بلکه ذهن باید مقایسه و تصرفی در سماء انجام دهد تا بتواند فوقیت را از آن انتزاع کند مثلاً ذهن سماء را با ارض مقایسه می کند و سماء را بالای ارض می یابد لذا فوقیت را از این رابطه انتزاع می کند وسماء را فوق می نامد.

پس مصنف خارج را ظرف نسبت دانستند نه وجود نسبت.

ترجمه و شرح متن:

و اما فرق بین اینکه خارج ظرف باشد برای نفس نسبت یا اینکه ظرف برای وجود نسبت باشد پس این کلامی است که از تحدیق و تحقیق صادر شده است.

تحدیق یعنی تیز کردن حدقه چشم به این صورت که پلک ها را به هم نزدیک می کنیم تا نوری که از چشم بیرون می رود هدر نرود و آن چیز به خوبی دیده شود.

و آن فرقی که این شخص گذاشته یکی از تفسیراتی است که ذکر شده است برای معقولات ثانیه و امور اعتباری (معقول ثانی و امور اعتباری یکی هستند).

ص: ۷۴

معقول ثانی آن است که از معقول اول گرفته شود با تصرف ذهن (که در مثال ما مقایسه است) یعنی معقول ثانی در خارج است یعنی خودش در خارج است و در معقول اول است و سپس در ذهن وجود می گیرد پس ذهن ظرف وجود نسبت می شود و خارج ظرف خود نسبت است.

می توان گفت که این فوقیت بین ارض و سماء مخفی است و ذهن آن را پیدا می کند و در ذهن به آن وجود می دهد و می توان گفت همان چیزی است که مرحوم لاهیجی در شوارق در بحث ماهیت و وجود می گوید که خارج ظرف وجود است نه وجودِ وجود ولی خارج هم ظرف ماهیت است و هم ظرف وجودِ ماهیت.

ظرف وجودِ ماهیت یعنی اینکه حکم می کنیم که ماهیت موجود است در خارج ولی ظرف وجود وجود نیست چون تسلسل لازم می آید ولی صدرا جواب می دهند که می توانیم بگوییم که خارج، ظرف وجودِ وجود است به این بیان که وجود در خارج موجود است به همان وجود و به عین خودش نه به وجود دیگری لذا تسلسل لازم نمی آید و عجیب است که مرحوم لاهیجی که شاگرد ملاصدرا است چرا این جواب ملأ صدرا را نپذیرفته اند و قائل به اصاله الماهیه شده اند.

استاد: آنچه که به نظر من می رسد این است که نزاع بین اصاله الماهیه و اصاله الوجود لفظی است و از بعضی نیز شنیده ام که مرحوم محمد باقر صدر نیز همین بیان را فرموده اند.

پس همانا معقولات ثانیه معانی هستند که از معقولات اولی گرفته می شوند و برای آنها وجود مستقلی نیست بلکه وجودشان همان وجود معقولات اولی است و وجود مستقلی ندارند و وقتی ذهن در معقولات اولی تصرف کند معقولات ثانیه به وجود می آیند مثلاً ذهن سماء را با ارض مقایسه می کند و سماء را نسبت به ارض نزدیکتر به محیط می یابد لذا حکم می کند که سماء فوق ارض است.

بحیالها: یعنی خودشان و مستقلاً.

اما به طور مطلق وجود معقول اول، وجود معقول ثانی نیست بلکه ذهن باید تصرف و اعتباری کند تا برای معقول ثانی وجودی ایجاد کند. پس تحقق پیدا می کند معقول جدیدی از این معقولات اولی به توسط اعتبار و تصرف ذهن.

پس فوقیت این است که جسمی با مقایسه با جسم دیگر قریب به محیط باشد و بعید از مرکز باشد و این فوقیتی که از مقایسه جسمی با جسم دیگر درست می شد را ذهن تصور می کند بعد از اینکه جسم موجودی را با جسم دیگر قیاس کرد و آن جسم را با صفت فوقیت ملاحظه کند.

پس همانا وقتی عقل مفهوم فوقیت را بر خارج عرضه کند حکم می کند به اینکه این مفهوم، وجود را مستقلاً قبول نمی کند و همانا این مفهوم عنوانی است برای امری دیگر (سماء) که آن امر دیگر موصوف است به صفتی که آن صفت قرب به محیط است و لحاظ می شود با همین صفت.

ما علاوه بر امور خارجی سه چیز دیگر نیز داریم یکی همین امور انتزاعی که ما آنها را معقول ثانی نامیدیم و دیگری سلب بسیط است مثلاً می گوییم که بصر موجود نیست و دیگری نیز سلب عدولی است که در عدم ملکه به کار می رود مانند عدم البصر عما من شأنه ان یبصر.

امور اعتباریه را بیان کردیم و در جلسات آینده باید آن دو را نیز بررسی کنیم.

پس به مناسبت بحثی که مصنف در مورد معقول ثانی و امور اعتباریه آورده اند، این دو بحث دیگر را نیز مطرح می کنند چون این دو نیز نزدیک به بحث امور اعتباری هستند.

ص: ۷۶

بررسی سلوب بسیطه/ ۱۰. الفرق بین کون الخارج ظرفا لنفس النسبه و کونه ظرفا لوجوده/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی سلوب بسیطه/ ۱۰. الفرق بین کون الخارج ظرفا لنفس النسبه و کونه ظرفا لوجوده/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: مصنف در مورد امور اعتباریه یا همان معقولات ثانیه بحث کردند و توضیح دادند که معقولات ثانیه در خارج موجود نیستند بلکه از معقولات اولی انتزاع می شوند.

و اما السلوب و الاعدام، فان اخذت سلوبا بسیطه محصله فلا وجود لها فی خارج العقد بهذا الاخذ و الاعتبار، فانها علی هذا الوجه ملحوظه علی نحو الآلیه و الاَدَوِیه و الآلیّه انما یکون بحسب اعتبار الذهن و عمله،(۱)

حال مصنف می خواهند وارد بحث سلوب و اعدام شوند و سلوب را تقسیم می کنند به سلوب تحصیلی یا بسیط و سلوب عدولی یا ملکه و عدم ملکه ای.

در فصل بعد نیز در مورد نسب بحث می کنند.

ابتدا مصنف در مورد سلب محصل بحث می کنند.

در مورد سلب محصل ایشان اینگونه می فرمایند که برای این نوع سلب سه وجود تصور می شود: وجود خارجی، وجود ذهنی و وجود در عقد.

وجود در عقد لا محاله موجود است.

اما خارج از عقد آیا سلب محصل وجود دارد یا خیر؟ در ذهن چطور؟

ایشان می فرمایند که سلب محصل در خارج وجود ندارد و سپس می فرمایند که حتی چنین سلبی در ذهن نیز موجود نیست چون اگر سلب را بخواهیم به وجود ذهنی موجود کنیم باید تصورش کنیم و اگر تصورش کردیم یک صورت موجود می شود. پس سلب تحصیلی نه در خارج موجود است و نه در ذهن.

ص: ۷۷

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۵۹.

سلب را ما به عنوان آلت و ادات در قضیه لحاظ می کنیم. آلت و ادات به وسیله ذهن ساخته می شوند و در خارج موجود نیستند مثلاً ما زید و قیامش را در خارج داریم ولی در خارج زید و قائم دو چیز نیستند که بخواهیم به هم پیوندشان دهیم

چون یکی هستند و با هم متحد شده اند ولی وقتی به ذهن می آیند جدا می شوند و در نتیجه برای پیوند احتیاج به یک آلتی داریم لذا با این بیان روشن شد که سلب به عنوان رابط و آلت برای نفی ارتباط است و ایجاب آلتی برای ایجاد ارتباط است.

با این بیان شاید تصور شود که سلب باید وجود ذهنی داشته باشد چون گفته شد که در ذهن محتاج به ادات هستیم و ایشان جواب می دهند که سلب اگر بخواهد به ذهن بیاید باید تصویری از آن به ذهن بیاید و تصور صورتی است وجودی.

پس سلب تحصیلی از این سه وجود، فقط وجود در عقد را داشت.

ترجمه و شرح متن:

و اما سلوب و اعدام پس اگر سلب بسیط و محصل قرار داده شوند، پس با این اخذ و اعتبار، در خارج از عقد وجود ندارند (چه ذهن و چه عالم خارج).

پس همانا سلوب و اعدام بنابر این وجه (که محصله و بسیطه باشند) مأخوذ هستند به صورت آلیّت و ادات بودن و آلیت به حسب اعتبار و عمل ذهن است.

قبل از «انما یکون بحسب اعتبار الذهن» باید «الآلیه» اضافه شود و در نتیجه متن اینچنین می شود که «و الآلیّه انما یکون بحسب اعتبار الذهن و عمله»

کما انه لا یحکم العقل علیها بالوجود فی الذهن و لا بکونها معقوله اذ الآله بما هی آله لا یحکم علیها و لا بها،

اشکال: ما قبلاً گفتیم که ذهن ظرف انعقاد عقد و قضیه است. پس وقتی می گوییم که سلب، به عمل و اعتبارِ ذهن، ادات می شود و آلیت پیدا می کند، پس باید سلب را در ظرف انعقاد قضیه داشته باشیم و ظرف انعقاد قضیه ذهن است پس باید بگوییم که سلب در ذهن نیز موجود باشد.

جواب: دقت شود که مصنف نمی گویند که سلب در ظرف قضیه است بلکه می گویند در خود قضیه است و قضیه که ذهن نیست بلکه قضیه چیزی است که متکلم به مخاطب القا می کند.

حال مصنف می گویند که آلت شدن به حسب اعتبار ذهن است.

ما گاهی آلت را در ذهن می سازیم و این آلت در ذهن موجود می شود و گاهی ذهن آلت را می سازد و اینکه می گوییم آلت را می سازد به این معناست که ذهن بین موضوع و محمول تفکیک ایجاد می کند و در نتیجه برای ربط و عدم ربط بین آن دو، احتیاج به آلت پیدا می شود.

عقل می گوید سلب در ذهن وجود ندارد و الّا اگر به مراتب پایین ذهن نگاه کنیم به نظر می رسد که سلب موجود است ولی در واقع سلب نیست بلکه صورتی است که حاکی از سلبی است که در عقد وجود دارد. پس عقل حکم می کند که سلبی در ذهن نیست چون سلب نه می تواند محکوم علیه واقع شود و نه محکوم به.

ترجمه و شرح متن:

کما اینکه عقل حکم نمی کند بر سلب به اینکه در ذهن موجود است و یا اینکه معقول است زیرا آلت بما اینکه آلت است نه می شود بر آن حکم کرد و نه می شود با آن حکم کرد.

ص: ۷۹

یکونها غلط است و بکونها صحیح است.

اذا غلط است و اذ صحیح است.

پس نتیجه این شد که سلب در ذهن نیست بلکه صورت حاصله ی سلب در ذهن است و این صورت به وسیله مقایسه و بررسی ایجاب که نقیض سلب است به وجود می آید.

و ان اخذت اعدام ملکات فلها وجود لکن وجودها لیس الاّ وجود موضوعاتها، فانها عباره عن فقد شی ء بحسب وجوده لشی ء آخر یکون للشی ء الآخر شأن و قوه لوجدانه شخصاً او نوعاً او جنسا،

ایشان در اعدامِ ملکات حکم می کنند که این اعدام موجود اند ولی به وجود موضوعشان مثلاً عمی به وجود زید موجود است.

عمی یعنی چیزی که شأنش بصر است ولی بصر ندارد. با این بیان مشخص می شود که عمی نیز در خارج موجود است یعنی بصر ندارد در خارج موجود نیست بلکه موضوعش در خارج موجود است.

ولی اگر عمی را تعریف کردیم به عدم البصر، این سلب بسیط می شود. البته گاهی عمی به عدم البصر تعریف می شود که این تعریفی تسامحی است ولی اگر عمی را به چیزی که از شأنش این است که بصر داشته باشد ولی بصر ندارد تعریف کنیم، در این صورت امری است وجودی یعنی عدمی است که وجودش با وجود موصوفش است.

مطلب دیگری که مطرح می شود این است که آیا اعمی برای فرد عمی، مثل ابیض است که ثابت می شود برای فردش که بیاض است؟ و یا اینکه اینچنین نیست؟

توضیح مطلب این است که ما ابیض را برای دو چیز ثابت می کنیم یکی برای چیزی که بالذات ابیض است مثل خود بیاض و یکی برای دیواری که ابیض خوانده می شود که این بالعرض ابیض است یعنی چون بیاض روی آن است، ابیض نامیده می شود یعنی موضوع بیاض است ودر نتیجه صدق ابیض بر دیوار به عَرَضِ بیاض می شود.

حال آیا صدق اعمی نیز اینچنین است؟

ایشـان می فرماینـد که در اینجا ما اعمی را مربوط به موضوع می کنیم و در نتیجه حمل اعمی بر موضوعش بالـذات می شود و بر عمی بالعرض می شود که مصنف این بحث را در یک صفحه مطرح می کنند که در جلسه آینده بدان خواهیم پرداخت.

بررس سلوب ملكات/ ١٠. الفرق بين كون الخارج ظرفا لنفس النســبه و كونه ظرفا لوجوده/ رساله ف الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بررسی سلوب ملکات/ ١٠. الفرق بین کون الخارج ظرفا لنفس النسبه و کونه ظرفا لوجوده/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاـصه جلسه قبـل: دربـاره معقولاـت ثانیه بحث کردیم و درباره نسب و اضافات نیز در فصل بعـد بحث خواهیم کرد و اکنون بحث در سلوب و اعدام داریم.

سلوب و اعدام یا سلب بسیط اند که از آن بحث شد و یا سلب ملکات که اکنون مورد بحث ماست.

و ان اخذت اعدام ملکات فلها وجود لکن وجودها لیس الاّ وجود موضوعاتها، فانها عباره عن فقد شـی ء بحسب وجوده لشی ء آخر یکون للشـی ء الآخر شأن و قوه لوجـدانه شـخصا او نوعا او جنسا، فحقیقه معنی العمی الثابت لموضوعه هو فقـدان شـخص من شـأنه باحـد هـذه الوجوه وجـدان البصـر للبصـر و ان عبّر عنه لاـ بحسب ثبوته لموضوعه بعـدم البصـر عما من شأنه ان یکون بصیرا.(١)

معروف این است که عمی یعنی عـدم البصـر و مشـهور اینگونه می فرماینـد که عدم ملکه بهره ای از وجود دارد یعنی وجودی جدای از وجود موضوعش دارد مانند بیاض و جدار که چون وجود بیاض صـفت است برای جدار، مؤخر است از وجود جدار و وجود عمی نیز مؤخر از وجود زید است.

١- (١) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج٢، ص ١۶٠.

نظریه جمهور حکما در مورد وجود عدم ملکات:

دربـاره وجـود عـدم ملکـات اینگـونه معروف بوده که موضوعش موجود است به وجودی جوهری و خودش موجود است ولی وجودش ضـعیف است و بهره ای از وجود دارد ماننـد بیاض و جدار با این تفاوت که بیاض یک صـفت ثبوتی است ولی عمی یک صفت عدمی است و هر دو مؤخر از وجود موضوعشان هستند و وجودی مستقل (مغایر) با موضوعشان دارند.

نظریه مرحوم آقا علی در مورد وجود عدم ملکات:

مرحوم آقا علی می فرمایند که این صحیح نیست و عمی وجودی جز وجود زید که موضوعش باشد ندارد.

اگر حرف مصنف این است پس باید تعریف عمی را تغییر دهند لذا می فرمایند که عمی یعنی اینکه زید با وجودش فاقد باشد بصری را که این بصر می تواند برایش موجود باشد یعنی عمی یعنی «فقدان شخصٍ موجودٍ للبصرِ (للبصر متعلق به فقدان است و موجود صفت شخص است)» نه عدم البصری که برای شخص ثابت است.

ترجمه و شرح متن :

و اگر این سلوب و اعدام به صورت اعدام ملکات اخذ شوند (نه سلوب بسیط) پس برای آنها وجودی است ولی وجودشان نیست الا ـ وجود موضوعاتشان و وجودی جدا از وجود موضوعشان ندارند و اعدام ملکات عبارت اند از اینکه شیئی (موضوعی) بحسب وجودش فاقد باشد شیئی دیگر را که برای این شیء آخر (بصر)، شأن و قوه ای است در موضوعش (زید که الآن فاقد بصر است) شخصا یا نوعا یا جنسا.

مثلا عقرب که بدون بصر است در جنسش شأنیت بصر موجود است.

و امرد که فاقد لحیه است در نوعش شأنیت لحیه وجود دارد.

ص: ۸۲

پس حقیقت معنای «عمی» که برای موضوعش (زید) ثابت است این است که فاقد باشد شخصی مانند زید که این صفت را دارد که از شأنش این است که بصر را داشته باشد به یکی از این وجوه (شخصا یا نوعا یا جنسا)، بصر را (فاقد باشد بصر را). هر چند با توجه به اینکه این عمی برای موضوعش ثابت است تعبیر شود به «عدم البصر عمّا من شأنه ان یکون بصیرا» که در این تعریف عدم البصر مغایر با موضوع گرفته شده و به حسب ثبوت برای موضوع بیان نشده است.

«باحد هذه الوجود» غلط است و «باحد هذه الوجوه» صحیح است.

و هذا الفقدان لا یقبل وجودا بحیاله، فان المفاهیم السلبیه لا ینتزع من الحیثیات الوجودیه بالذات، و الا لانقلبت تلک الحیثیات الی الحیثیات العدمیّه، او تلک المفاهیم الی المفاهیم الثبوتیه بل ینتزع من الحیثیات العدمیّه بما هی عدمیّه، فعدم البصر موجود بنفس وجود الموضوع و هو نفس [فقد] هذا الموضوع لوجوده (بوجوده) للبصر لاعدم البصر القائم بوجوده بالموضوع،

و این فقدان (که به معنای عمی قرار داده شد) وجودی مستقل و جدای از موضوعش ندارد چون مفهومی سلبی است و مفهوم سلبی از امر وجودی انتزاع نمی شود چون اگر این انتزاع صحیح باشد لازم می آید یا آن امر وجودی سلبی شود و یا آن امر سلبی وجودی شود (و هر دو اینها خلاف فرض اند) بلکه ما مفهوم سلبی را از سلب انتزاع می کنیم به این بیان که به موضوع توجه می کنیم و در موضوع عدمی را می یابیم و از آن عدم، آن امر سلبی را انتزاع می کنیم.

ص: ۸۳

پس هیچگاه عمی از وجودات ثبوتی انتزاع نمی شود بلکه از امری عدمی انتزاع می شود.

ترجمه و شرح متن:

و این فقدان، وجودی مغایر (که مال خودش باشد نه موضوعش) ندارد چون همانا مفاهیم سلبیه مانند عمی از حیثیات وجودیه انتزاع نمی شوند بالذات («بالذات» قید «لا ینتزع» است و یا قید «حیثیات» یعنی مفاهیم سلبیه را از خود حیثیات وجودیه انتزاع نمی کنیم تا در نتیجه وجودی مستقل پیدا کنند) و اگر این امور عدمی از امور ثبوتی گرفته شوند، یا باید آن مفاهیم عدمی مانند آن امور موجود، وجودی شوند و یا اینکه باید آن امور موجود مانند مفاهیم عدمی، معدوم باشند چون تناسب بین مُنتَزَع و منتزع عنه لازم است بلکه حق این است که این مفاهیم سلبیه انتزاع می شوند از حیثیات عدمیه بما اینکه عدمی هستند.

پس عدم بصر موجود است به نفس وجود موضوعش یعنی زید و عمی خودِ فقدانِ بصر این موضوع به وجودش است.

و هو نفس هذا الموضوع لوجوده للبصر: «و هو نفس فقد هذا الموضوع بوجوده للبصر» صحیح است و کلمه «فقد» باید اضافه شود و همچنین «لوجوده» نیز اشتباه است و «بوجوده» صحیح است.

و الا لکان هذا الوجود اعمی بالذات و موضوعه اعمی بالعرض، فان له مرتبه فی الوجود متأخره عن مرتبه وجود موضوعه کسایر الصّفات الانضمامیه مثل البیاض، فانه لما کان له وجود متأخر عن مرتبه وجود موضوعه کان موضوعه ابیض بالعرض فیستدعی ابیض بالذات، اذ الابیض بالعرض لا یعقل الا بعد وضع ابیض بالذات، بل کل ما بالعرض لا یعقل الا بعد وضع ما بالذات، و الابیض بالذات ما یکون مصداقا بذاته لعنوان الابیض بمعنی الواجد للبیاض، و الواجد للبیاض فی مرتبه ذاته هو ما هو فرد للبیاض بذاته، و البیاض صادق علیه بنفسه، و البیاض الصادق هو الابیض بعینه اذا اخذ علی نحو یصدق علی موضوعه، و هذا النحو هو اخذه لا بشرط من صدقه علی موضوعه و من صدقه علی فرده. فموضوع البیاض ابیض بالعرض و البیاض ابیض بالذات.

حال مصنف می خواهند قیاسی استثنایی ذکر کنند به این بیان که اگر عدم البصر وجودی مغایر با وجود موضوعش داشته باشد در این صورت این عدم البصر وجودی مؤخر از موصوفش پیدا می کند و همانگونه که ابیض برای بیاض بالذات است و برای جدار بالعرض است باید برای اعمی نیز اینچنین باشد یعنی این ابیض یک فردی دارد که بیاض است و یک فردی دارد که جدار است و ابیض بالذات برای بیاض است و چون این بیاض بر روی جدار است ابیض بر جدار نیز حمل خواهد شد یعنی ابیض دو مصداق دارد یکی ابیض بالذات و یکی ابیض بالعرض و اگر عدم البصر مثل بیاض باشد آن نیز باید همین وضع را داشته باشد یعنی باید اعمی هم بر عمی صدق بالذات داشته باشد و هم بر زید صدق بالعرض داشته باشد و دقیقا مثل ابیض باشد در حالی که اینچنین نیست (این محذور در ۱۴ خط بعد بیان می شود یعنی بطلان تالی در آنجا مطرح می شود و در این بین مطالب مفید دیگری بیان می شود که جدای از بحث ما هستند ولی مناسب اند).

و اگر این دو (ابیض و اعمی) مثل هم باشند و اعمی وجودی مغایر با وجود مضوعش داشته باشد لازم می آید که وجود عمی، اعمی بالذات باشد و زید اعمی بالعرض باشد (همانگونه که ابیض برای بیاض بالذات بود و برای جدار بالعرض بود) و بطلان این تالی در آینده بیان خواهد شد.

پس برای این اعمی وجودی متأخر از موضوعش خواهد بود مانند سایر صفات. پس چون بیاض برایش وجودی متأخر از مرتبه موضوعش است، پس موضوعش که جدار است ابیض بالعرض می شود و فردش که بیاض است ابیض بالذات است و هر بالعرضی محتاج به بالذات است چون معقول نیست که ما بالعرضی باشد و ما بالذاتی نباشد و ابیض بالذات آن چیزی است که بذاته فرد ابیض باشد بدون انضمام (ابیض یعنی واجد بیاض) و بیاض صادق است بر آن بنفسه.

ص: ۸۵

از اینجا به بعد مصنف به مناسبت بحث، وارد بحث عرض و عرضی می شوند.

و بیاضی که صادق است، آن همان ابیض است بعینه (یعنی بیاض که مصدر است نمی تواند صدق کند بلکه باید از آن چیزی مشتق کنیم و آن را بر مصادیق صدق دهیم) و آن نحوی از بیاض که می تواند صدق کند بر چیزی، آن ابیض است به صورت لا بشرط نسبت به فردش یا موضوعش که هم می تواند بر فردش مانند بیاض صدق کند و هم بر موضوعش مثل جدار ولی بیاض فقط بر فردش قابل صدق است و نمی تواند بر موضوعش یعنی جدار صدق کند و نمی توان گفت «الجدار بیاض» ولی می توان گفت «الجدار ابیض».

و این نحوی که می تواند بر موضوعش صدق کند، آن چیزی است که لابشرط باشد نسبت به فردش و موضوعش.

ادامه بحث در جلسه آینده مطرح می شود و بیان می شود که عمی مانند بیاض نیست و این مواردی که گفتیم در عمی و اعمی جاری نیست.

ادامه بررس سلوب ملکات/ ۱۰. الفرق بین کون الخارج ظرفا لنفس النسبه و کونه ظرفا لوجوده/ رساله ف الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه بررسی سلوب ملکات/ ۱۰. الفرق بین کون الخارج ظرفا لنفس النسبه و کونه ظرفا لوجوده/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در سلوب و اعدام بود و گفتیم که سلوب و اعدام دو قسم اند یکی سلوب بسیطه و دیگری اعدام ملکات. سلوب بسیطه را بحث کردیم و به اعدام ملکات رسیدیم و گفتیم که خود اعدام ملکات در خارج موجود نیستند ولی موضوعشان موجود است و آنها به وجود موضوعشان موجودانـد و بر این مطلب دلیل آوردیم و در لابلای دلیل به اینجا رسیدیم که عدم ملکه مثل عمی با یک صفت ثبوتی مثل بیاض فرق دارد و این دو یکسان نیستند.

ص: ۸۶

عرض ثبوتی مثل بیاض، زائد و مؤخر از موصوف است و وجودش وجودِ موصوفش نیست بلکه وجودی دارد که برای موصوفش است و تفاوت است بین اینکه بگوییم که وجود صفت وجود موصوف است یا وجودی است برای موصوف.

سپس گفتیم که اگر وجود عمی مؤخر از وجود موصوفش باشد مانند بیاض، لازم می آید که یک اعمی بالذات مثل عمی داشته باشیم و یک اعمی بالعرض داشته باشیم مانند زید همانگونه که در ابیض یک ابیض بالذات داریم که عبارت است از بیاض و یک ابیض بالعرض داریم که عبارت است از جدار ولی اعمی اینگونه نیست و دو قسم ندارد.

سپس بحث را ادامه دادایم و به اینجا رسیدیم که ابیض با بیاض چه فرقی دارد.

سپس گفتیم که ابیض و بیاض ذاتا یک شیء هستند و تفاوتشان در این است که بیاض را «بشرط لا» اخذ می کنیم لذا اجازه حمل آن بر شیء دیگر را نمی دهیم ولی ابیض را «لا بشرط» اخذ می کنیم لذا اجازه حمل را می دهیم.

فلا فرق بین العرض و العرضی الا بحسب نحوین من الاخذ و الاعتبار: اعتباره بشرط لا من صدقه علی موضوعه، فیکون عرضا؛ و اعتباره لا بشرط من صدقه فیکون عرضیا،(۱)

حال می گوییم که بیاض همان عرض است و ابیض نیز همان عرضی است و در نتیجه عرض بشرط لا است و عرضی لا بشرط است.

پس این طور نیست که عرض و عرضی دو ذات باشند بلکه یک ذات اند با دو اعتبار و اگر همین ذات را بشرط لا اعتبار کنیم عرض می شود و اگر لابشرط اعتبار کنیم عرضی می شود.

ص: ۸۷

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۰.

ترجمه و شرح متن:

پس بنـابر مباحث گذشـته (فرق بین بیاض و ابیض فرقی اعتباری است) فرقی نیست بین عرض و عرضـی الا به دو نحو از اعتبار که یک نحو اعتبار بشـرط لا است نسبت به صدقش بر موضوعش (یعنی به این شرط که صدق نکند بر موضوعش مانند بیاض که بر جدار صدق نمی کند یعنی بر معروضـش و موضوعش حمل نمی شود هر چند بر مصداقش حمل می شود پس در نتیجه می توان گفت بیـاض بیاض است ولی نمی توان گفت که جـدار بیاض است) پس بنابر این فرض عرض می شود و نحو دیگر این است که اعتبار می کنیم این شـیء را لابشرط نسبت به صدقش و می تواند بر موضوعش نیز صدق کند که در این صورت عرضی می شود.

اذ لا یعقل ما بالذات و ما بالعرض الا فی معنی واحد له فردان، لا فی معنیین مختلفین بالذات

«اذ لا یعقل» تعلیل است برای «فلا فرق».

چیزی که خودش ابیض است را می گوییم ابیض بالـذات و چیزی که خودش ابیض نیست ولی مجـاورش ابیض است را ابیض بـالعرض می گـوییم خـود جـدار که ابیض نیست بلکه رنگی که بر روی آن پاشـیده شـده و سـطح آن ابیض است پس بیـاض ابیض بالذات است و جدار ابیض بالعرض است.

ایشان می فرماینـد که ابیض بالـذات و بالعرض دو ذات مختلف نیسـتند بلکه یک ذات هسـتند و دو اعتبار دارنـد پس فرق بین عرض ماننـد بیاض و عرضـی نیز اعتباری است. دقت شود که ما نمی خواهیم بگوییم که جـدار با بیاض یک ذات اند بلکه می خواهیم بگوییم که این بیـاض یـا ابیض اینها دو فرد نیسـتند و دو ذات نیسـتند بلکه هر دو یک چیز انـد ولی یکی به شـرط لا و دیگری لابشرط.

ص: ۸۸

ترجمه و شرح متن:

چون تصور نمی شود ما بالذات و ما بالعرض الا در یک معنای واحد که دو فرد دارد یعنی دو مصداق اند ولی دو ذات متفاوت نیستند و ابیض را هم می توان بر بیاض حمل کرد و هم بر جدار و در دو معنای مختلف بالذات، این دو (ما بالذات و ما بالعرض) متصور نیستند.

پس روشن شد که عرض و عرضی دو ذات نیستند.

و لو بحسب البساطه والترکیب لکل واحد منهما فرد یخصّ به. فلا ترکیب فی معنی الابیض، لمکان صدقه علی البیاض، فالمشتقات معانیها بسائط و انما اختلافها فی الترکیب و البساطه فی مصادیقها

عرض بسیط است به معنای «بیاض» مثلا ولی ابیض مرکب است و به معنای «شیء له البیاض» است.

اگر فرق دو شیء به بساطت و ترکیب باشد، این دو شیء ذاتا متفاوت می شوند در نتیجه نباید بین عرض و عرضی فرق بساطت و ترکیب را قائل شویم و نباید یکی را مرکب و دیگری را بسیط بگیریم.

مشخص است که ابیض از بیاض مشتق می شود و ایشان قائل اند که هیچکدام مرکب نیستند در نتیجه هیچکدام از مشتقات را ایشان مرکب نمی دانند مثالی می زنیم به وجود و موجود.

وجود مبدأ اشتقاق است و موجود مشتق است.

آیا بر وجود، موجود حمل می شود؟ بله موجود بر وجود نیز حمل می شود.

حال اگر موجود به معنای «شیء له الوجود» باشد لازم می آید که بگوییم که وجود شیئی است که برای او وجود ثابت است پس برای وجود، وجودی را ثابت می کنیم و برای وجود دوم نیز می توان وجودی را ثابت کرد الی غیر النهایه.

ص: ۸۹

به این اشکال که مشهور است پاسخ می دهند که در موجود، شیء اخذ نشده است و موجود اطلاق می شود بر چیزی که هم خودش وجود است و هم چیزی که دارای وجود است یعنی هم صدق می کند بر وجود و هم صدق می کند بر ماهیتی که دارای وجود است.

و صدرا و میر سید شریف نیز همین را می گویند.

یکی از اشکالاتی که قائلین به اصاله الماهیه مطرح کرده اند همین تسلسلی است که در موجود بودنِ وجود پیش می آید که بزرگان به آن جوابی داده اند که مذکور شد.

پس با بساطت مشتقات، هم اصاله الوجود اثبات می شود و هم اشکال وارده رد می شود.

ترجمه و شرح متن:

عرض و عرضی یا همان ما بالعرض و ما بالذات در دو معنای مختلف نیستند و لو اختلاف به بساطت و ترکیب باشد یعنی حتی بساطت و ترکیب نیز در آنها راه ندارد پس ترکیبی در معنای ابیض نیست چون ابیض بر بیاض نیز صدق می کند و بیاض مرکب نیست و مرکب بودن بیاض موجب تسلسل می شود (همانگونه که در صدق موجود بر وجود گفته شد).

پس چون ابیض بر بیاض صدق می کند و موجود بر وجود صدق می کند نمی توانیم بگوییم که این دو (مشتقات) مرکب هستند چون اگر مرکب باشند و بر بیاض و وجود صدق کنند موجب تسلسل می شود.

پس خود مشتقات بسیط اند ولی مصداق هایشان گاهی بسیط و گاهی مرکب اند و اختلاف مشتقات در ترکیب و بساطت مصادیقشان است.

اگر ابیض بر بیاض صدق کند، مصداقش بسیط است و اگر بر جدار صدق کند، مصداقش مرکب می شود.

ص: ۹۰

ادامه بررس سلوب ملکات/ ۱۰. الفرق بین کون الخارج ظرفا لنفس النسبه و کونه ظرفا لوجوده/ رساله ف الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه بررسی سلوب ملکات/ ۱۰. الفرق بین کون الخارج ظرفا لنفس النسبه و کونه ظرفا لوجوده/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: بحث در این بود که اعدام ملکات دارای وجود اند و مثل اعدام محض نیستند و بعد توضیح دادیم که منظور از وجودشان وجود موضوعشان است یعنی عمی خودش موجود نیست بلکه موضوعش که زید است موجود است.

در صفحه ۱۶۰ آمده بود که اگر اعدام به صورت اعدام ملکات اخذ شوند در این صورت این اعدام وجودی دارند به وجود موضوعاتشان.

سپس بحث شد از تفاوت بین بیاض و عمی و گفتیم که بیاض خودش وجودی دارد جدای از وجود جدار و به جدار ملحق و ضمیمه می شود و جدار را ابیض می کند و گفتیم که ما ابیض را بر دو چیز حمل می کنیم یکی بر موضوعش مثل جدار و دیگری بر مصداق ذاتیش. حمل ابیض بر جدار که موضوعش است بالعرض است ولی حمل آن بر مصداقش یعنی بیاض بالذات است.

به عبارت دیگر بیاض وجودی دارد فی نفسه که ضمیمه به جدار می شود و جدار را بالعرض ابیض می کند ولی عمی خودش وجودی فی نفسه ندارد که وجودی شود جدا و ملحق شود به موضوعش و در واقع وجود زید عین وجود عمی است.

ابیض هم حمل می شود بر مصداق ابیض که بیاض باشد و هم بر موضوعش که جدار باشد. ابیض بودنِ بیاض، بالذات است یعنی ابیضیت ذاتی بیاض است ولی حمل ابیض بر جدار، بالعرض است و بالذات نیست.

ص: ۹۱

و اذا کان وجود العمی القائم بموضوعه اعمی بالذات کما انه عمی بالذات، فصدق الاعمی علیه صدق الذاتی. مع ان فی مفهومه اعتبار شأن الاتّصاف بملکته. و هذا الشأن لا یکون لوجوده القائم بموضوعه، بل یکون لوجود موضوعه فیکون مفهومه معقولاً بالقیاس الی امر خارج عنه و المعقول کذلک لا یکون ذاتیا.(۱)

اعمی نیز موضوعی دارد که عبارت باشد از زید و مصداقی دارد که عبارت باشد از عمی.

اگر اعمی و ابیض فرقی نداشته باشند و مثل هم باشند لازمه اش این می شود که عمی، اعمی بالذات باشد همانگونه که بیاض ابیض است بالذات.

ولی مصنف این مطلب را قبول ندارند و می فرمایند که این مطلب تالی فاسد دارد.

اگر بخواهیم اعمی را تصور کنیم باید قابلیت موضوع برای ملکه آن را نیز تصور کنیم یعنی عمی عدم البصر است از چیزی که از شأنش این است که بصر داشته باشد پس برای تصور عمی لازم است که زید یعنی موضوع را تصور کنیم پس اعمی ذاتی عمی نیست چون ذاتی وابسته به تصور غیر نیست مثلا برای تصور ابیض برای بیاض احتیاجی به تصور جدار نداریم.

پس عمی وجودی جدای از وجود زید ندارد چون در تعریفش زید اخذ می شود.

ما این قابلیت ملکه را در زید شرط می کنیم یعنی موضوع باید قابل ملکه باشد و اینگونه می گوییم که اعمی یا عمی یعنی عدم البصر عما من شأنه ان یکون بصیرا ولی در بیاض اینگونه نیست و بیاض را به ذاتیش که ابیض است تعریف می کنیم.

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۱.

اگر اعمی را ذاتی عمی بـدانیم لازمه اش این می شود که برای تصور عمی فقـط تصور اعمی کـافی باشـد همـانگونه که برای تصور ابیض تصور بیاض کافی است مثلا می گوییم که بیاض عبارت است از لون سفید یعنی بیاض عبارت است از ابیض ولی برای تعریف عمی نمی گوییم که عمی یعنی عدم البصر بلکه می گوییم که عدم بصر در آنچه که از شأنش این است که بصر داشته باشد یعنی عدم ملکه قوامش به قابلیت موصوفش است و ما برای تفسیر و تعریف عمی، باید قابلیت را نیز شـرط کنیم و وقتی قابلیت شرط شد، غیر از اعمی (عدم البصر) چیز دیگری نیز اخذ شده است پس اعمی نمی تواند برای چیزی ذاتی باشد و حتی خود عمی نیز مصداق اعمی نیست پس اعمی هیچ مصداقی ندارد و فقط موضوع دارد و وجودش وابسته به موضوعش است و وجود مستقلی از موضوعش ندارد.

ترجمه و شرح متن:

اگر آن عمی که قـائم به موضوعش است اعمی بالـذات باشـد همـانگونه که عمی بالـذات است، پس بنـابراین صـدق اعمی بر عمی بالـذات می شود یعنی محمولی است که بـدون ملاحظه غیر حمل می شود ولی در مفهوم عمی شأن و قابلیت اتصاف به ملکه اخـذ شـده است و این شـأن برای وجـود عمی که قـائم به موضـوعش باشـد نیست بلکه برای وجود موضوعش است پس مفهـوم عمی بـا ملاحظه امری خـارجی معقول می شود (تصور می شود) و محمولی که به واسطه امر خـارجی تصور می شود ذاتی نیست.

پس وقـتی ثـابت شـد که اعمی برای عمی ذاتی نیست نـتیجه می گیریم که عمی وجـودی نـدارد که بـا آن وجـود، ذات عمی حاصل شود و در نتیجه اعمی بر این وجود صـدق بالذات کند و در صدق بالذات شـرط است که فقط خود شـیء مد نظر قرار گیرد یعنی فقط خود محمول به تنهایی تصور شود در حالی که در اینجا اینگونه نیست.

ص: ۹۳

خلاصه اینکه بین بیاض و عمی فرق است.

و هذا خرق للفرق.

مصنف می فرمایند که اگر شما با اینکه غریبه ای را در تعریف عمی اخذ می کنید، با این حال اگر هنوز می گویید که اعمی بالذات بر عمی حمل می شود این گفته شما باعث این می شود که بین ذاتی و غیر ذاتی فرقی نباشد.

ترجمه و شرح متن:

پس این رفع فرقی می شود بین ذاتی و غیر ذاتی یعنی بنابراین باید بگوییم که ذاتی و غیرذاتی فرقی ندارند در حالی که این صحیح نیست.

پس مصنف می فرمایند که بین اعمی و ابیض فرق است و نباید فرق بین آنها را حذف کرد و اگر این فرق حذف شود باعث می شود که فرقی که بین ذاتی و غیر ذ اتی است نیز حذف شود.

مصنف این مطلب را به صورت قیاس استثنایی بیان می کنند:

مدعی: وجود عمی، قائم بنفسه نیست بلکه قائم به موضوعش است.

استدلال: قیاس استثنایی

مقدمه اول: اگر وجود عمی وجودی قائم به خودش باشد نه به موضوعش، لازم می آید که همانگونه که ابیض صدق بالذات دارد بر بیاض اعمی نیز صدق بالذات داشته باشد بر عمی.

مقدمه دوم: و التالی باطل و این صدق صحیح نیست.

نتیجه: فالمقدم مثله پس روشن شد که اعدام ملکات موجوداند ولی نه به وجودی مستقل بلکه به وجود موضوعشان.

بررسی نسب و اضافات/ ۱۱. النسب و الاضافات/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بررسی نسب و اضافات/ ۱۱. النسب و الاضافات/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه و تکمیل مباحث جلسه قبل: در صفحات قبل ما بحث کردیم در اینکه کجا می توانیم محمولی را بر موضوعی حمل کنیم و گفتیم که محمولی که مبدأش قیام اعتباری یا انضمامی و یا انتزعی به موضوع داشته باشد قابل حمل بر موضوع است یعنی از محمول مبدأش را به دست می آوریم و اگر این مبدأ به موضوع قیام اعتباری و یا انضمامی و یا انتزاعی داشت حمل را انجام می دهیم.

ص: ۹۴

مثلا «الانسان انسان» حمل صحیحی است چون انسانیت که مبدأ محمول است به انسان قیام دارد و این نحو از قیام، قیام اعتباری است چون محمول و موضوع یک چیز هستند.

و همچنین مثل «الجسم ابیض» و یا «الجدار ابیض» که بیاض که مبدأ محمول است به الجدار و یا الجسم که موضوع است قیام انضمامی دارد لذا می توانیم حمل را انجام دهیم و این نحو از قیام، قیام انضمامی است.

و یا مثل «السماء فوق الارض» که درست است که در خارج فوقیت را نداریم ولی با توجه به رابطه بین سماء و ارض فوقیت انتزاع می شود که این نحو از قیام، قیام انتزاعی است.

در این نحو سوم اشکال شد و به اشکال جواب دادیم و در لابلای جواب توضیح دادیم که چه چیزهایی در خارج موجود نیستند و چه چیزهایی در خارج موجودند و اموری را بررسی کردیم و بعد به مناسبت وارد بحثهای دیگری شدیم و گفتیم که سلوب و اعدام و ملکات و نسب آیا در خارج موجود هستند و یا موجود نیستند؟

در بحث قبل سلوب و اعدام را مطرح کردیم و آنها را دو قسم کردیم.

گفته شده که قسم اول تبیین کامل نشده است لذا آن را دوباره تبیین می کنیم.

در صفحه ۱۵۹ آخرین پاراگراف در مورد سلوب و اعدام صحبت شده بود.

در آنجا گفته شده بود که اگر سلوب را بسیط بگیریم وجودی در خارج ندارند و اگر سلوب ملکات بودند در خارج موجود اند.

اعدام ملکات اعدامی هستند که به امری وجودی اضافه شده اند لذا حظی از وجود دارند.

ص: ۹۵

معنای سلب به نقل از خواجه:

خواجه در نقد المحصل در آن بخشی که خواص واجب را ذکر می کنند تقریبا در صفحه ۱۰۰ بعد از بیان خواص واجب در همان اوائل حرفی را از فخر نقل می کنند و بعد در رد فخر سلب را معنا می کنند.

ایشان می فرمایند که سلب با عدم متفاوت است.

سلب یعنی چیزی را از چیزی جدا کردن ولی عدم یعنی موجود نبودن.

مثلا در قضیه ای سالبه قیام را از زید جدا می کنیم و می گوییم که «زید قائم نیست» در این حالت اصلًا قیامی در خارج نیست که بخواهیم آن را از زید جدا کنیم ولی ما در ذهن زیدی که نشسته است را تصور می کنیم و بعد اختلاف بین قعود و قیام را نیز تصور می کنیم و چون زید قاعد است لذا قیام را از او نفی و سلب می کنیم و این سلب محصل است یعنی سلب قیام از زید که این سلب اصلا در خارج موجود نیست و ظرفش فقط ذهن است و این سلب نه در خارج موجود است مستقلا و نه موجود است به تبع چیزی دیگر بر خلاف عدم ملکه که به تبع موضوعش موجود است و وجودش همان وجود موضوعش است.

پس سلب محصل در خارج موجود نیست بلکه فقط در ذهن به آن وجود می دهیم و فقط وجود ذهنی دارد و این عقل و ذهن هستند که به او وجود می دهند.

(۱۱) و اما النسب و الاضافات، فان کانت نسبه حکمیه فهی بما هی آله لاحکم علیها و لا بها، و ظرف تحقّقها الذهن علی انه ظرف لوجودها، و لا یتسلسل بنفسها بل بالاعتبار فینقطع بانقطاعه، و لا بما هی آله هی نفس مفهوم اتحاد الحاشیتین، علی انه مفهوم مستقل (۱)

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۱.

مصنف چون اضافات را عطف بر نسب گرفته اند مشخص می شود که منظور ایشان از اضافات نیز همان نسب است و بحث مصنف در اینجا در مورد نسب است و اضافات را در اینجا به معنای نسب به کار می برند و منظورشان اضافات اصطلاحی چون فوقیت و تحتیت نیست.

در مورد نسب مصنف می گویند که اول باید بررسی شود که نسبت حکمیه است یا نسبت دیگری است.

مثلا نسبت متمکن به مکان «أین» نام دارد و نسبت شخص به زمان «متی» نام دارد.

هر چند این امور نسبت هستند ولی ما فعلا با این امور کاری نداریم و بحث ما در مورد نسبت حکمیه است.

پس بحث ما در این فصل در مورد نسبت حکمیه است و نسبت حکمیه نسبتی است که در قضیه ایجابیه می آید و بین موضوع و محمول ارتباط برقرار می کند.

مصنف این نسبت را به دو قسم تقسیم می کنند البته نسبت حکیمه دو قسم نیست بلکه یک قسم است که به دو نحو لحاظ می شود و سپس مصنف می فرمایند که نسبت حکمیه با این لحاظ اینچنین است و با لحاظ دیگر به صورت دیگری است.

گاهی نسبت حکمیه را به صورت آلت وصل و اتحاد محمول به موضوع ملاحظه می کنیم.

گاهی نیز نسبت حکمیه را به صورت آلت لحاظ نمی کنیم بلکه آن را به این صورت لحاظ می کنیم که چیزی است که دو حاشیه نسبت یعنی منسوب و منسوب الیه را به هم وصل کرده است یعنی وجودی است برای این دو امر یعنی عبارت است از اتحاد این دو حاشیه نه آلت وصل این دو.

ص: ۹۷

به عبارت دیگر این منسوب و منسوب الیه اختلافی دارنـد که سـبب مغایرت این دو شده است و اتحادی دارند که سـبب متحد شدن آنها شده است که آن اتحاد را نسبت حکمیه می گوییم.

پس گاهی آلت اتحاد را نسبت حکمیه می گوییم و گاهی خود اتحاد را نسبت حکمیه می گوییم.

حال می خواهیم این دو لحاظ از نسبت را بررسی کنیم که آیا وجود دارند و یا خیر؟

لحاظ اول: نسبت بما هی آله

اگر نسـبت آلت اتصـال باشـد یعنی وسـیله اتحاد بین موضوع و محمول باشـد، چنین نسـبتی وجود خارجی نـدارد بلکه فقط در ذهن موجود است و نمی توان چنین نسـبتی را مسـتقل کرد به نحوی که موضوع و یا محمول قرار بگیرد یعنی اگر این نسبت را به همین نحو آلیت لحـاظ کنیم، قابلیت این را نـدارد که موضوع و یا محمول واقع شود یعنی نه محکوم علیه است و نه محکوم به و ظرف تحققش نیز فقط ذهن است.

سؤال: آیا این نسبت خود به خود تکرار می شود؟

پاسـخ: مثلاـ ما بین زیـد و قیام نسـبت برقرار کردیم. اگر این نسـبت را موجودی اسـمی یعنی مسـتقل لحاظ کنیم، بایـد بین این نسبت و موضوع نسبت دگیری لحاظ شود و بین همین نسبت و محمول نیز نسبت دیگری ایجاد شود در نتیجه سه نسبت حاصل می شـود و بعـد بایـد بین این نِسَب بـا یکـدیگر و بین این نسب بـا موضوع و محمول نیز نسب دیگری موجود شونـد که تـا بی نهایت ادامه پیدا خواهند کرد.

این در صورتی است که نسبت را به نحو مسـتقل لحـاظ کنیم ولی اگر نسـبت را به نحو آلیت لحـاظ کنیم بـدون لحاظ ما این نسـبت تکرار نمی شود هر چنـد اگر این نسـبت را دوبـاره لحـاظ کنیم، می توانیم بین این نسـبت و موضوع و بین این نسـبت و محمول نسب دیگری را اعتبار کنیم ولی این نسـبت سازی ها چون به اعتبار شـخص بسـتگی دارد و با خسـته شدن شخص این اعتبارها قطع می شونـد، این نسـبت ها بی نهایت نمی شونـد به عبارت دیگر هر چنـد می توان نسب دیگری را فرض کرد ولی بنابر اینکه نسبت آلت باشد، این نسبتها به خودی خود و بذاته بی نهایت و متکرر نمی شوند.

ص: ۹۸

ترجمه و شرح متن:

و اگر این نسبت ها نسبت حکمیه باشند پس این نسبتها از این جهت که آلت هستند حکمی برای آنها و بر آنها نیست (یعنی نه موضوع واقع می شوند و نه محمول) و ظرف تحقق چنین نسبتی نیز ذهن است به این نحو که ذهن ظرف وجود این نسبت است.

«نسبته» صحیح نیست و «نسبه» صحیح است.

در اینجا بحثی وجود دارد که آیا خارج که ظرف ماهیت است، ظرف وجود وجود ماهیت نیز هست و یا خیر؟

اصاله الماهوی ها اینگونه می گویند که خارج ظرف وجود ماهیت است یعنی ماهیت موجود است یعنی خارج ظرف ماهیت است ولی وجود ماهیت در خارج موجود نیست و وجود در خارج وجود ندارد چون اگر وجود ماهیت در خارج موجود باشد، لازم می آید که وجود آن نیز وجودی داشته باشد و همچنین آن وجود نیز وجود دیگری داشته باشد تا بی نهایت و این تسلسل است.

و این نسبت (آلت) به نفسه و بدون اعتبار معتبر تسلسل پیدا نمی کند و متکرر نمی شود بلکه تکرار و تسلسلش با اعتبار است و این تسلسل و تکرر نیز با قطع اعتبار، قطع می شود.

پس این نسبت فی نفسه تسلسل ندارد و هر چند با اعتبار ما رو به تسلسل می رود ولی چون اعتبار قطع می شود، این تسلسل نیز قطع می شود.

تا اینجا مصنف فرض اول را گفتند یعنی فرضی که در آن نسبت را بما هی آله لحاظ کنیم.

لحاظ دوم: نسبت لا بما هی آله

و همین نسبت اگر لا بما هی آله لحاظ شود در این صورت این نسبت خود مفهوم اتحاد حاشیتین یعنی منسوب و منسوب الیه است یعنی خود این نسبت، مفهومِ اتحاد است نه اینکه متحد کننده باشد البته این فرض بنابر این است که این نسبت مفهومی مستقل باشد نه مفهومی آلی و دیگَر وابسته به طرفین نیست بلکه اتحاد طرفین است.

ص: ۹۹

تا اینجا مصنف دو لحاظ را مطرح کردند و در جلسه بعد به بیان حکم آنها می پردازیم.

بررسی نسبت بما هی آله و لا بما هی آله/ ١١. النسب و الاضافات/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : بررسی نسبت بما هی آله و لا بما هی آله/ ١١. النسب و الاضافات/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در نسب و اضافات بود یعنی از نسبت بین دو شیء بحث می کردیم که آیا می توانیم برای این نسبت جودی در خارج قائل شویم یا خیر.

گفتیم که نسبت را به دو نحو می توانیم لحاظ کنیم.

یکی بما هی آله و دیگری لا بما هی آله.

و هی علی الاول یحکی عن الوجود الذی هو ما به اتحادهما، علی انه نفس ربط کل واحد منهما بالآخر، و علی الثانی یحکی عنه علی انه وجود فی نفسه لهما، فمرجعها فی الخارج هو الوجود (١)

حال می گوییم که اگر نسبت را بما هی آله لحاظ کنیم، حکایت می کند از وجود و اگر به نحو لا بما هی آله لحاظ شود نیز حکایت از وجود می کند ولی به دو نحو متفاوت که تفاوت آن دو بعدا بیان خواهد شد.

از اینکه نسبت چه بما هی آله لحاظ شود و چه لا بما هی آله لحاظ شود دال بر وجود است، نتیجه می گیریم که مرجع نسبت در خارج وجود است هر چند نسبت در ذهن نسبت است ولی در خارج وجود شیء لشیء است.

ص: ١٠٠

١- (١) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج٢، ص ١۶١.

پس نسبت که در ذهن نسبت نام دارد به لحاظ خارج همان وجود است.

این مطلبی است که مصنف بیان می کنند.

این خلاصه ای بود از مطلب درس امروز و حال به تفصیل آن می پردازیم.

اگر ما نسبت را به صورت آلت لحاظ کنیم، این نسبت وسیله ای برای متحد کردن موضوع و محمول است یعنی آلتی است که به وسیله این آلت ما در ذهنمان موضوع و محمول را متحد می کنیم.

اتحاد، ربط بین موضوع و محمول نیست بلکه این ربط (یا همان نسبت) سبب اتحاد است.

يك وقت مى گوييم چون اتحاد دارند ربط دارند و يك وقت مى گوييم كه چون ربط دارند اتحاد دارند بيان اول غلط است و بيان دوم صحيح است.

پس آلت و ربط و نسبت يكى هستند و هر سه سبب اتحاد هستند.

به عبارت ديگر نسبت عين ربط است و نسبت و ربط ما به الاتحاد هستند.

اما اگر نسبت را لا بما هى آله لحاظ كرديم، در اين صورت نسبت در واقع براى دو طرف وجود دارد و حكايت مى كند از اينكه آن دو طرف موجود هستند ولى به اين صورت كه براى همديگر موجود هستند.

پس روشن شد كه ما مى توانيم اين نسبت را بما هى آله لحاظ كنيم كه در اين صورت حكايت مى كند از وجودى كه وسيله اتحاد است و همچنين مى توانيم لا بما هى آله آن را لحاظ كنيم كه در اين صورت حكايت مى كند از وجودى كه براى اين موضوع و محمول وجود دارد.

پس در هر دو حال نسبت حكايت از وجود مى كند منتها يا وجودى كه وسيله اتحاد است و يا وجودى كه براى اين دو متحد است.

ص: ۱۰۱

پس نسبت به معنای اول آلتی برای اتحاد می شود ولی بنابر معنای دوم خود اتحاد است.

پس نتیجه می گیریم که نسبت حکمیه اگر به لحاظ خارج ملاحظه شود وجود است پس می توان گفت که نسبت به لحاظ خارج همیشه وجود است حال گاهی وجودی که سبب اتحاد می شود و گاه وجودی که خود اتحاد است.

ترجمه و شرح متن:

و این نسبت بنابر وجه اول (بما هی آله ملاحظه شود) حکایت می کند از وجودی که به آن وجود اتحاد آن دو حاشیه (موضوع و محمول) ایجاد می شود به این صورت که آن وجود ربط هر یک از این دو طرف به دیگری است.

یعنی آن نسبت نفس ربط است و وسیله اتحاد است.

پس این وجود خارجی (یعنی همان نسبت) ربط است و وسیله اتحاد است.

پس نسبت و وجودی که وسیله اتحاد بین موضوع و محمول است و ربط بین موضوع و محمول است هر سه یک چیز هستند و همگی آلت و وسیله هستند برای اتحاد.

ما به الاتحاد یعنی وسیله اتحاد.

و بنابر وجه دوم (یعنی نسبت را لا ـ بما هی آله لحاظ کنیم) باز حکایت می کند از وجود به این صورت که این نسبت همان وجودی است که برای موضوع و محمول است.

تا اینجا چند مطلب بیان شد:

مطلب اول این بود که نسبت بما هی آله حکایت از وجود می کند.

مطلب دوم این بود که نسبت لا بما هی آله نیز حکایت از وجود می کند.

و بعد تفاوت این دو نسبت را بیان کردیم و گفتیم که نسبت بما هی آله سبب اتحاد است و نسبت لا بما هی آله همان اتحاد است.

ص: ۱۰۲

پس مرجع نسبت در خارج همان وجود است.

والخارج ظرف نفس الوجود لا ـ لوجوده اذا اعتبر وجوده زائدا علیه، و ظرف وجوده ایضا اذا لم یعتبر له وجود زائد، کما هو مستقر عرش التحقیق و المتقرّر فی مدارک المحصلین من المشائین. فان الوجود عندهم له افراد حقیقه، هی موجوده بذواتها مجعوله بانفسها، و ان کانت غیرها، فهی لیست نسبا و اضافات لماهیات الاشیاء بعضها الی بعض، اذ لیس لها فی مرتبه ذواتها بما هی ماهیات الا ذواتها و ذاتیّتها، بل انّما هی نسب و اضافات لوجوداتها

قرار شد که در خارج ما نسبت را عبارت از وجود بدانیم با بیانی که گفته شد.

حال آیا خارج ظرف وجود نسبت است یا ظرف وجود وجود نسبت است؟

این بحث اختصاص به نسبت ندارد بلکه رد مورد هر ماهیتی این سؤال مطرح است که آیا خارج ظرف وجود انسان است و یا ظرف وجود وجود انسان است یعنی مثلا آیا ماهیت انسان در خارج موجود است و خارج ظرف وجود انسان است؟ و آیا خود انسان در خارج موجود نیست بلکه خارج ظرف وجود وجود انسان است و آن وجود انسان است که در خارج موجود است؟

اصاله الماهوی اینگونه می گوید که وجود را در خارج نداریم بلکه ماهیت را در خارج داریم و به عبارت دیگر داشتن یک چیز یعنی وجود آن پس داشتن ماهیت یعنی وجود ماهیت در خارج و نداشتن وجود ماهیت یعنی عدم وجود وجود ماهیت در خارج.

پس بنابر اصاله الماهیه اگر وجود را زائد حساب کنیم خارج ظرف وجود شیء می شود ولی ظرف وجود وجود شیء نمی شود چون وجود وجود نیز خودش وجود است و آن نیز باید ظرفی داشته باشد و این باعث تسلسل می شود و این همان است که شیخ اشراق می فرمایند که هر چه که از وجودش تکرر نوعش لازم آید اعتباری است.

ص: ۱۰۳

پس ماهیت در خارج وجود دارد و اگر خود وجود ماهیت نیز بخواهد در خارج موجود باشد تکرر نوعش لازم می آید و این باعث اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت می شود.

مرحوم آقا علی نیز در اینجا اینگونه می گویند که نسبت ماهیت است و این ماهیت در خارج موجود است ولی وجودش در خارج موجود نیست (بنابر قول کسانی که وجود را زائد بر وجود قرار می دهند).

اما کسانی که وجود را زائد بر وجود نمی دانند یعنی وقتی می گوییم که وجود موجود است به همان وجودش موجود است نه مثل ماهیت که به وسیله وجود موجود می شود.

اینها می گویند که وجود در خارج افراد موجوده دارد.

در مورد نسبت نیز همین بحث وارد می شود که آیا وجود نسبت نیز در خارج موجود است مانند خود نسبت و یا خیر؟

که همان دو قول در اینجا نیز مطرح است.

ترجمه و شرح متن:

و خارج ظرف خود وجود است و ظرف وجود وجود نیست بنابر این مبنا که وجود این نسبت زائد بر این نسبت باشد و همچنین خارج ظرف وجود وجود نیز هست اگر برای وجود، وجود زائدی را لحاظ نکنیم یعنی این مبنا را قبول کنیم که وجود زائد بر وجود نیست بلکه نفس وجود است و فقط ماهیت است که زائد بر وجود است.

پس اگر وجودِ وجود را زائد بر وجود بدانیم، در این صورت خارج ظرف وجود نیست ولی اگر وجودِ وجود را زائد بر وجود ندانیم، در این صورت خارج ظرف وجود نیز هست.

دقت شود که منظور از زائد، مغایر و عارض است.

ص: ۱۰۴

کما اینکه وجه دوم صحیح است یعنی وجود، زائد بر وجود نیست و این مطلب در عرش تحقیق مستقر شده است و همین مطلب مقرر شده در قوای ادراکی محصلین (استدلال کنندگان و عقل گرایان) از مشائان.

پس همانما وجود در نزد مشاء دارای افرادی حقیقی است.

کسانی که قائل به اصاله الوجود شده اند، افراد و اشخاص وجود را نیز در خارج موجود می دانند که همین افراد موجود بذاته و مجعول بنفسه هستند برخلاف ماهیت که موجود بالوجود و مجعول بالوجود است و موجود بذاتها و مجعول بنفسها نسیت.

هر چند این نسبت غیر از افراد وجود است چون به هر حال این نسبت ماهیت است و ماهیت با وجود متفاوت است.

حال مصنف نتیجه می گیرند که این نسبت کارش این نیست که ماهیتها را به هم نسبت دهد بلکه وجود نسبت ها را به هم مرتبط می کند چون اگر از وجود این نسبتها صرف نظر کنیم، نسبت بما هی نسبه فقط نسبت بودن را دارد و ارتباط دادن را ندارد چون برای ماهیات در رتبه ذاتش با قطع نظر از سایر اشیاء فقط ماهیت است و ذاتیاتش است و تا وجود نیاید هیچ اثری ندارد.

پس می توان گفت که نسبت بین ذاتیات اشیاء ارتباط بر قرار نمی کند بلکه بین وجود اشیاء ارتباط بر قرار می کند.

ادامه بررسی نسبت بما هی آله و لا بما هی آله / ۱۱. النسب و الاضافات/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : ادامه بررسی نسبت بما هی آله و لا بما هی آله / ۱۱. النسب و الاضافات/ رساله فی الوجود الرابط.

ص: ۱۰۵

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که آیا نسب و اضافات در خارج موجود اند یا فقط وجود ذهنی دارند؟

گفتیم که نسب را می توان به دو نحو لحاظ کرد.

یک بار حالت ربطی دارند و بما هی آله لحاظ می شوند و یک بار لا بما هی آله لحاظ می شوند.

اگر نسبت بما هی آله لحاظ شود در خارج موجود نیست و فقط در ذهن موجود است.

و اگر لا بما هی آله لحاظ شود این نسبت در واقع همان اتحاد بین موضوع و محمول است که در خارج موجود است.

این مطلبی بود که در جلسه گذشته گفتیم.

و هی علی الاول یحکی عن الوجود الذی هو ما به اتحادهما، علی انه نفس ربط کل واحد منهما بالآخر، و علی الثانی یحکی

عنه علی انه وجود فی نفسه لهما، فمرجعها فی الخارج هو الوجود.(1)

حال می خواهیم بیان کنیم که نسبت را اگر بما هی آله لحاظ کردیم از چه حکایت می کند و اگر لا بما هی آله لحاظ شود از چه چیزی حکایت می کند.

ما در قضیه موضوع و محمول را آورده ایم و ربطی بین این دو نیز قرار داده ایم.

آن ربط وسیله اتحاد موضوع و محمول است یعنی ما وجود موضوع و محمول را لحاظ کرده ایم و وجود دیگری که ما به الاتحاد موضوع و محمول است، آن را نیز داریم که وجودی است که بین موضوع و محمول ربط می دهد و اسم آن را ما به الاتحاد می گذاریم.

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۱.

اگر ما نسبت را بما هی آله لحاظ کنیم حکایت از همین وجود دارد یعنی حکایت می کند از ربط و ما به الاتحاد.

ما به الاتحاد و ربط به یک معنا هستند و هر دو آلت هستند و این نسبتی که بما هی آله لحاظ شده است حاکی از همین ربط و ما به الاتحاد است.

ولی اگر نسبت را لا ـ بما هی آله لحاظ کنیم این نسبت ما به الاتحاد و ربط نخواهد بود بلکه این نسبت وجودی است برای موضوع و محمول (وسیله ربط نیست) یعنی وجود موضوع و محمول است و مشخص است که چنین وجودی در خارج است.

پس نسبت لا بما هی آله حکایت می کند از وجودی که در خارج است.

ترجمه و شرح متن:

و نسبت بنا بر وجه اول (بما هی آله ملاحظه شود) حکایت می کند از وجودی که وسیله اتحاد دو طرف نسبت (مسند و مسندالیه،محمول و موضوع) است یعنی حکایت می کند از وجودی که به توسط او اتحاد بین موضوع و محمول برقرار می شود.

نکته: در خارج مُتَّحدَین موجود هستند ولی ما به الاتحاد ذهنی است و در خارج موجود نیست.

و بنابر وجه دوم (نسبت را لا بما هی آله لحاظ کنیم) نسبت حکایت می کند از همان وجود به این صورت که وجودی است مال هر دو طرف و چون برای هر دو طرف است، هر دو طرف با هم متحد شده اند و هر دو طرف با یک وجود موجود شده اند.

در فرض اول چیزی به نام رابط داشتیم که غیر از وجود موضوع و غیر از وجود محمول بود و نسبت بما هی آله را حاکی از آن دانستیم ولی در فرض دوم موضوع و محمول را با یک وجود در خارج موجود دانستیم و نسبت لا بما هی آله حکایت از همان وجود واحد دارد.

ص: ۱۰۷

پس بنابر فرض دوم مرجع نسبت در خارج همان وجود است.

والخارج ظرف نفس الوجود لا ـ لوجوده اذا اعتبر وجوده زائدا علیه، و ظرف وجوده ایضا اذا لم یعتبر له وجود زائد، کما هو مستقر عرش التحقیق و المتقرّر فی مدارک المحصلین من المشائین. فان الوجود عندهم له افراد حقیقه، هی موجوده بذواتها مجعوله بانفسها، و ان کانت غیرها،

مطلبی که باقی مانده این است که در این فرض دوم که نسبت همان وجود خارجی شد نسبت در خارج موجود است چون همان وجود در خارج موجود است پس برای آن نسبت وجودی هست و حال سؤالی که باقی مانده این است که آیا برای وجود آن نسبت نیز وجودی هست و یا فقط خود نسبت در خارج موجود است؟

مگر می شود هستی و یا همان وجود در خارج موجود نباشد؟

جواب را باید اینگونه داد که قاعده ای داریم که همه اشیاء با وجود موجود اند.

حال آیا وجود نیز با وجود موجود می شود؟ و یا خودش وجود است؟

مثل اینکه گفته شود که همه چیز با نمک شور می شوند آیا خود نمک نیز با نمک شور می شود یا خودش شور است؟

ما می گوییم که انسان که ماهیتی است موجود است یعنی به انسان که ماهیتی است وجود دادیم تا موجود شود.

حال آیا اگر بخواهیم وجود نیز موجود شود باید وجود دیگری به او بدهیم مانند ماهیت و یا اینگونه نیست؟

بعضی طرفدار قول اول هستند و برای موجود شدن وجود نیز وجود دیگری را لازم می دانند و اینگونه می گویند که مثلا نسبت را در خارج داریم ولی وجود نسبت را در خارج نداریم تا تسلسل پیش نیاید.

ص: ۱۰۸

اما کسانی که برای موجودیت وجود، وجود زائد دگری را لازم نمی دانند بلکه خود ذات وجود را کافی می دانند در بحث ما می گویند که نسبت در خارج موجود است و وجودش نیز در خارج موجود است و هیچ تسلسلی نیز لازم نمی آید.

پس در مسئله دو قول متفاوت بنابر دو مبنای متفاوت مطرح است.

حال آیا حق با گروه اول است و یا با گروه دوم؟

مصنف می فرمایند که حق با گروهی است که وجود را در خارج موجود می دانند به نفس خودش نه به وجودی دیگر.

ترجمه و شرح متن:

و خارج ظرف است برای خود وجود نه برای وجود این وجود (یعنی نسبت در خارج موجود است ولی وجود نسبت در خارج موجود نیست و خارج فقط ظرف خود نسبت است نه ظرف وجود نسبت) بنابر قولی که وجودِ وجود زائد بر وجود باشد.

پس بنابر این قول باید بگوییم که خارج فقط ظرف نسبت است و ظرف وجود نسبت نیست.

و خارج ظرف وجودِ وجود نیز هست بنابر قول کسانی که برای وجود، وجود زائدی را اعتبار نمی کنند و همان نفس وجود را برای موجود شدن وجود کافی می دانند کما اینکه این قول مستقر عرش تحقیق است یعنی عرش تحقیق بر این مطلب قرار گرفته است و کما اینکه این مطلب در قوای ادراکی محصلین از مشاء مقرر و ثابت است.

منظور از محصلین مستدلین است یعنی کسانی که پیرو استدلال هستند.

و وجود در نزد این گروه دارای افرادی حقیقی است.

نکته: مفهوم وجود در خارج موجود نیست ولی حصه وجود در خارج موجود است یعنی مثلاـ وجود انسان که یک حصه خاص از وجود است در خارج موجود است و بعضی علاوه بر حصه فرد وجود مانند وجود زید و عمرو و ... را نیز در خارج موجود می دانند بر خلاف بعضی که فرد وجود را در خارج موجود نمی دانند.

ص: ۱۰۹

پس مشهور معتقدند که وجود در خارج حاصل است به معنای حصه و فرد و مفهوم وجود فقط در ذهن موجود است.

پس همانا وجود در نزد مشائین دارای افرادی حقیقی است که این افراد بذاته موجود هستند نه به وسیله وجودی زائد ماند نمک ها که شور هستند به خودشان و مجعول بنفسه هستند هر چند این افراد وجود غیر از ماهیت هستند.

پس وجود هر ماهیتی غیر از خود ماهیت است و در بحث ما نیز وجود نسبت غیر از خود نسبت است.

فهی لیست نسبا و اضافات لماهیات الاشیاء بعضها الی بعض، اذ لیس لها فی مرتبه ذواتها بما هی ماهیات الا ذواتها و ذاتیّتها، بل انّما هی نسب و اضافات لوجوداتها

این نسب و اضافات نسب و اضافات بین ماهیات نیستند بلکه نسب و اضافات بین وجودات هستند در نتیجه از سنخ ماهیت نیستند بلکه از سنخ وجود هستند یعنی نسبت بین ماهیات قرار نمی گیرد بلکه بین وجودات قرار می گیرد در نتیجه وجودی را در خارج خواهیم داشت و وجود دارای افرادی حقیقی خواهد بود.

ترجمه و شرح متن:

و این نِسَب که از سنخ وجود هستند، نسب و اضافاتی بین ماهیات نیستند.

چون اگر دو ماهیت موجوده داشته باشیم و بین آنها نسبت قرار دهیم در این جا احتمال دارد که نسبت برای ماهیت باشد و یا برای وجود که ما این نسبت را برای وجود می دانیم زیرا اگر دو ماهیت غیر موجوده را لحاظ کنیم از یکدیگر جدا و غیر مرتبط هستند و تا در خارج موجود نشوند، دو ماهیت با هم مرتبط نمی شوند پس ارتباط و نسبت بین دو شیء به خاطر وجود است نه ماهیت.

ص: ۱۱۰

چون برای این ماهیات در مرتبه ذاتشان بما ایکه ماهیات هستند چیزی به جز ذاتشان و ذاتیاتشان نیست پس اگر ربط حاصل شود عارضی است و برای ماهیات نیست بلکه به خاطر وجود است و در نتیجه این نِسَب، نسب و اضافاتی هستند برای وجود این ماهیتها نه برای خود ماهیات.

اثبات اینکه نسبت وجود مستقل و بحیالها ندارد/ ۱۱. النسب و الاضافات/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : اثبات اینکه نسبت وجود مستقل و بحیالها ندارد/ ۱۱. النسب و الاضافات/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: بحث در وجود نِسَب داشتیم و بررسی می کردیم که آیا نسب فقط در ذهن موجود هستند و یا در خارج نیز موجود اند؟

گفتیم که نسبت در خارج موجود است به شرطی که به نحو غیر آلیت لحاظ شود که در این صورت نسبت وجودی خواهد داشت عین وجود طرفینش.

والنسبه بین وجودین ان کانت لها وجود بحیالها یحصل لوجودها نسبه الی واحد من الوجودین و نسبه الی الآخر، فیتسلسل الامر و لا ینقطع بانقطاع الاعتبار، اذ التسلسل المنقطع به هو ما یتسلسل آحاده بتسلسل الاعتبار فیکون کل اعتبار موجبا لوجود واحد من آحاده غیر ما یوجبه اعتبار آخر فآحاد السلسله مطابقه لآحاد الاعتبار، فاذا انقطع الاعتبار انقطعت آحادها. و اما الآحاد المتسلسله بذواتها ولو بوضع اول و فرض واحد کوضع شی ء معلول لشی ء هو معلول ایضا و هکذا، و فرض امکان جمیع العلل، فلا ینقطع بانقطاع الاعتبار، بل یتسلسل الی ما لا نهایه له (۱)

ص: ۱۱۱

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۱.

ابطال وجود مستقل نسب و اضافات:

حال می خواهیم بیان کنیم که نسبت نمی تواند وجودی غیر از جود طرفین داشته باشد.

اگر برای نسبت وجودی مستقل باشد ما در قضیه سه وجود مستقل خواهیم داشت که این سه وجود عبارت اند از موضوع و محمول و نسبت.

اگر نسبت فقط ارتباط این دو وجود باشد و یا به عبارت دیگر عین وجود طرفین باشد در این صورت قضیه دو طرف مستقل خواهد داشت و این دو طرف با نسبت به یکدیگر پیوند خورده اند.

ولی اگر نسبت را نیز مستقل حساب کردیم در این صورت سه وجود مستقل خواهیم داشت که باید بینشان ارتباط برقرار شود

که در این صورت به دو نسبت دیگر احتیاج خواهیم داشت که باز چون این نسبت ها نیز مستقل هستند باید بین این نسبتها با اجزاء قبلی نیز نسبت های جدیدی حاصل شود که در مرحله اول قضیه پنج جزئی و سپس نه جزئی می شود و همینطور تعداد اجزاء اضافه می شود تا بینهایت در نتیجه تسلسل لازم می آید و تسلسل نیز باطل است.

پس اگر نسب و اضافات وجود مستقلی داشته باشند تسلسل لازم می آید و تسلسل که تالی است باطل است لذا مقدم که وجود مستقل نسب و اضافات است نیز باطل می باشد.

اشکال: گویا معترضی اعتراض می کنند که این تسلسل اعتباری است و تا وقتی که نسبت ها را اعتبار کنیم، نسبتهای بیشتری ایجاد می شوند و هر وقت از این اعتبار دست کشیدیم دیگر نسبت جدیدی ایجاد نمی شود یعنی با انقطاع اعتبار ها و لحاظ ها، نسبتها نیز منقطع می شوند لذا چون اعتبار شخص در زمانی قطع می شود، این نسب نیز قطع می شوند لذا تسلسل تا بی نهایت حاصل نمی شود مثل اعتبار اعداد که می توان بعد از هر عددی عدد دیگری را قرار داد که چون عمرمان و توانمان متناهی است می توانیم تا عدد مشخصی بشماریم لذا نمی توانیم تا اعداد نامتناهی پیش برویم.

پس اشکال مستشکل این است که این تسلسل اعتباری است و تسلسل اعتباری باطل نیست.

جواب: مصنف جواب می دهند که این تسلسل اعتباری نیست بلکه حقیقی است چون واقعا بین دو طرف قضیه نسبتی موجود است و اگر نسبت وجود مستقلی داشته باشد برای ارتباط با طرفین باید نسب دیگری ایجاد شوند و برای ارتباط بین آنها نیز نسب دیگری لازم هستند و همینطور تا بی نهایت.

پس مشخص است که این تسلسل به اعتبار معتبر بستگی ندارد بلکه بنابر فرض وجود نسبت مستقل، این نسب نا متناهی نیز باید موجود شوند مانند سلسله علل و معالیل بی نهایت که تا به علتی که معلول نباشد نرسد، تسلسل ادامه پیدا خواهد کرد و مورد اشکال خواهد بود.

پس کلام مصنف به قوت خود باقی است و نسبت نمی تواند وجودی بحیالها یعنی مستقل داشته باشد زیرا تسلسل پیش می آید.

پس نسبت وجود بحیاله و مستقل ندارد زیرا تالی فاسد دارد.

ترجمه و شرح متن:

نسبت بین وجود موضوع و محمول (مسند و مسند الیه) اگر برای این نسبت وجودی مستقل باشد حاصل می شود برای وجود این نسبت، نسبتی به یکی از این دو طرف و نسبت دیگری به طرف دیگر و این ایجاد نِسَب جدید تا بی نهایت ادامه پیدا خواهد کرد.

و این تسلسل با قطع شدن اعتبار، منقطع نمی شود زیرا آن تسلسی که با انقطاع اعتبار قطع می شود، تسلسلی است که آحادش با اعتبار موجود و متسلسل شوند که در این صورت هر اعتباری باعث می شود که واحدی از آحاد این تسلسل حاصل شوند غیر از آن واحدی که اعتبار دیگری آن را حاصل می کند.

ص: ۱۱۳

پس تعداد این سلسله اعتباری بستگی به تعداد اعتبارات دارد.

و در چنین سلسله ای اگر اعتبار قطع شود، سلسله نیز قطع می شود.

اما آحاد و افرادی که بذاته متسلسل هستند و اعتبار هیچ نقشی در تعداد افراد این سلسله ندارد، هر چند با اولین وضع و فرض ایجاد شده باشند مثل اینکه در ابتدا شیئی را که معلول است برای معلولی دیگر وضع کنیم و همچنین فرض کنیم که همه علتها ممکن هستند و منتهی به واجب الوجود نمی شوند، چنین آحادی با انقطاع اعتبار منقطع نمی شوند بلکه تا بی نهایت ادامه پیدا می کنند.

و اذا لم یکن لها وجود بحیالها فهی موجوده بنفس وجود طرفیها، بل هی نفس وجود الطرفین، فانّها کما علمت من عوارض الوجود. فان لم یکن وجود کل واحد من الطرفین منسوبا الی الآخر بذاته لکان له واسطه فی کونه منسوبا الیه، و تلك الواسطه لا تکون ماهیه اخری لما علمت، و لا ماهیه النسبه ایضا، لانّها بذاتها لیست الا نفسها بالحمل الاولی و لا تکون منسوبا الی شی ء بالحمل الشایع باعتبار الوجود بالعرض اذ لیس لها وجود بحیالها ولا عدما من الاعدام، فان العدم بما هو عدم لیس الا عدما، ولا یعرضه شی ء الا باعتبار وجود له بالعرض، فاذن تلك الواسطه وجود آخر، والکلام فیه عائد، و لا یتسلسل بل ینقطع الافتقار الی الواسطه و ینتهی الی وجود هو منسوب الیه بذاته، والمنسوب بذاته جهه ذاته بعینها جهه النسبه.

حال می خواهیم فرض کنیم که نسبت وجود بحیالها و مستقل ندارد بلکه وجودش عین وجود طرفینش است.

همانطور که در جلسه قبل گفته شد نسبت بین وجود موضوع و وجود محمول ارتباط برقرار می کند یعنی عارض بر وجود آن دو است نه بر ماهیات آنها.

ص: ۱۱۴

اگر بگوییم نسبت به وجود طرفین موجود است معنایش این است که وجود موضوع به وجود محمول نسبت داده می شود بذاته و بدون واسطه نسبت دیگری که بین این نسبت و وجود موضوع و این نسبت و وجود محمول ارتباط برقرار کند.

پس بین وجود موضوع و وجود محمول وجود دیگری را قرار نمی دهیم بلکه خود این دو وجود را به هم می چسبانیم و نسبت یعنی چسبیدن این دو به یکدیگر نه چسبی که دو طرف را بچسباند.

ترجمه و شرح متن:

و اگر برای آن نسبت وجود مستقلی نبود در این صورت این نسبت موجود است به نفس وجود طرفینش بلکه نسبت خود وجود طرفین است (نه اینکه به وسیله وجود طرفین موجود شود) و علت اینکه نسبت نفس وجود طرفین است این است که گفته شد که نسبت از عوارض وجود است.

و اگر وجود هر یک از طرفین قضیه (موضوع و محمول) بذاته منسوب به دیگری نباشد (بلکه واسطه ای بخواهد)، در این صورت واسطه ای لازم است که یکی از طرفین را منسوب کند به دیگری یعنی در نسبت دادن یکی به دیگری احتیاج به واسطه ای است و این واسطه ماهیت دیگری نیست کما اینکه دانسته شد (صفحه ۱۶۱ سطر ۱۳) و همچنین ماهیت همین نسبت نیز نمی تواند واسطه باشد زیرا ماهیت نسبت (یعنی همان خود نسبت چون نسبت از سنخ ماهیت است) چیزی جز خودش نیست به حمل اولی (یعنی خودش، خودش است و نمی تواند واسطه باشد) و همچنین نمی توان آن را منسوب به شیئی قرار داد به حمل شایع به اعتبار اینکه وجودی بالعرض باشد چون همانگونه که گفته شد، نسبت وجود بحیاله و مستقل ندارد.

اگر نسبت بخواهد واسطه ای بین دو طرف باشد در این صورت باید واسطه ی دیگری نیز باشد که بین این واسطه با طرفین واسطه شود و همینطور تا بی نهایت احتیاج به نسبت است.

و همچنین عدمی از اعدام نیز نمی تواند واسطه باشد زیرا عدم بما اینکه عدم است چیزی نیست الا نیستی و عدم حکمی نخواهد داشت مگر به اعتبار وجود بالعرض مثل اینکه عدم را اضافه به موجودی کنیم و حکمی را بر آن عدم مضاف حمل کنیم مثل اینکه حکمی را بر عدم البصر حمل کنیم.

پس حال که هیچکدام از این امور نتوانستند ربط کننده باشند پس این واسطه وجود دیگری است که در واقع و خارج وجود ندارد بلکه به اعتبار مُعتَبِر است.

درست است که در اینجا نیز تسلسل حاصل می شود ولی چون به اعتبار معتبر است لذا تسلسل تا بی نهایت ادامه پیدا نخواهد کرد.

و آن کلامی که بین موضوع و ومحمول داشتیم و گفتیم که باید با هم مرتبط باشند در این وجود آخر (رابط) نیز می آید در حالی که تسلسل باطل در اینجا لازم نمی آید بلکه در اینجا احتیاج به واسطه قطع می شود و امر منتهی می شود به واسطه ای که بذاته منسوب الیه است و آنچه که منسوب بذاته است جهت (حیث) ذاتش بعینه جهت نسبتش است.

یعنی در آخر می رسیم به نسبتی که چیزی جز نسبت بودن نیست یعنی چیزی که دارد چیزی جز نسبت نیست و این منسوب بذاته است.

بررسی اجمالی معانی اعتباریه ثبوتی و عدمی / ۱۲. تلخیص و تحصیل / رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

ص: ۱۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بررسی اجمالی معانی اعتباریه ثبوتی و عدمی/ ۱۲. تلخیص و تحصیل/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: در فصول قبل مطالبی مطرح شد که اکنون می خواهیم در این فصل آنها را به صورت خلاصه دوباره مطرح کنیم.

(۱۲) تلخیص و تحصیل: خلاصه القول و کلمه الفصل، ان المعانی الاعتباریه الغیر المتأصله اما معانی ثبوتیه و اما معانی عدمیّه، والمعانی الثبوتیه اما نسب و اضافات او غیرها. (۱)

معانی اعتباریه را به دو قسم تقسیم می کنیم.

دقت شود که مَقسَم، معانی اعتباریه است بنابر این در این دو قسمی که برای این مقسم می آوریم باید معانی اعتباریه مد نظر باشند.

مصنف می فرمایند که معانی اعتباریه یا ثبوتی هستند و یا عدمی.

سپس معانی ثبوتی را تقسیم می کنند و بعد به بیان حکم معانی اعتباریه عدمی می پردازند و بعد حکم اقسام ثبوتی را بیان می کنند.

امکان امری اعتباری و عدمی است.

اعتباری بودن به این معنا است که متأصل نیست یعنی در خارج به عنوان یک حقیقت و اصل موجود نیست مثل امکان که خودش بذاته در خارج موجود نیست یا مثل عمی و قبلا گفتیم که اموری مثل فوقیت نیز اعتباری هستند ولی ثبوتی هستند.

عمی عدم البصر است لذا عدمی است و همچنین امکان نیز سلب الضرورتین است لذا عدمی است.

فوقیت نیز از مقایسه شیئی با شیء دیگر حاصل می شود و در خارج چیزی به نام فوقیت وجود ندارد با این تفاوت که فوقیت امری ثبوتی است.

ص: ۱۱۷

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۲.

پس امور اعتباریه اموری غیر متاصله هستند و در واقع واقعیتی ندارند هر چند ممکن است که از خارج اخذ شوند.

این امور اعتباری یا عدمی هستند و یا وجودی.

ترجمه و شرح متن:

در نسخه خطی اینگونه آمده است که «تلخیص و تخلیص» و چون در این فصل استدلالی آورده نمی شود لذا این عنوان بهتر به نظر می رسد هر چند مطالبی که در اینجا مطرح می شوند قبلا مبرهن شده اند لذا اموری محصل هستند و عنوان ثابت در کتاب نیز با این بیان صیحح است.

مختصری از گفته های گذشته و کلمه ای که حق را از باطل جدا و آن را کاملا معرفی می کند این است که معانی اعتباریه ای که این صفت را دارند که غیر محصل اند یا معانی ثبوتیه هستند و یا عدمیه هستند و معانی ثبوتیه یا نسب و اضافات هستند و یا غیر اینها (شاید منظور امور انتزاعیه ای باشد که داخل در نسب و اضافات نباشند).

والمعانی العدمیه اعدام امور و لها حظ من الوجود، لا بما هی اعدام، فان العدم بما هو عدم رفع الوجود، فهو رفع ثبوت لا ثبوت رفع؛ و لا ـ من جهه انها صفات قائمه بموضوعات لها، اذ لا قیام لها بها، لما علمت فیما مضی، بل انها تابعه للوجودات تقرّرا و جعلًا، لکونها من لوازمها ولو بتوسط ماهیات تابعه لتلک الوجودات، کالامکان الماهوی المفسّر بسلب ضروره الطرفین، و سایر المعانی العدمیه التی هی لوازم الماهیات؛ فلا وجود لها بحیالها،

حال مصنف می خواهند حکم معانی عدمیه را بیان کنند.

در مورد معانی عدمیه مصنف می فرمایند که اینها اعدام امور اند یعنی عدم ثبوت هستند نه ثبوت العدم و به عبارت دیگر رفع ثبوت اند نه ثبوت رفع و معدوله نیستند بلکه عدمی هستند.

ص: ۱۱۸

مصنف برای این امور عدمیه دو حکم را بیان می کنند.

یکی اینکه این امور عدمیه به چند نحو لحاظ می شوند و در بعضی از این لحاظ ها حظی از وجود دارند.

حکم دوم اینکه جهان خارج از ذهن را آیا ظرف خود این امور عـدمیه قرار می دهیم و یا ظرف وجوداتشان؟ جواب این است که خارج ظرف خود امور عدمیه است نه وجودشان که بعداً آن را بیان خواهیم کرد.

مطلب اول:

اما مطب اول که امور عدمیه دارای حظی از وجود هستند.

امور عدمیه را به سه نحو می توان لحاظ کرد:

- یکی اینکه آنها را بما هی اعدام ملاحظه کنیم و لو مضاف به امر وجودی باشند یعنی مضاف الیه آنها را لحاظ نکنیم.

در این صورت مشخص است که این امور حظی از وجود ندارند.

- نحو دوم این است که اینها را صـفاتی قائم به موصوفشان بدانیم یعنی بگوییم که چون موصوفاتشان موجود هستند، خودشان نیز موجود اند.

مصـنف این نحـو از لحـاظ را نیز موجب موجودیت این امور نمی داننـد چون امور عـدمیه موجود نیسـتند که بخواهنـد قیـام به موصوفشان داشته باشند یعنی نمی توانند به موصوفاتشان قائم باشند.

- نحو سوم این است که آنها را تابع وجودات بگیریم یعنی مثلا امکان را تابع موجود ممکن بدانیم.

سؤال: امکان ماهوی که تابع وجود نیست بلکه از لوازم ماهیت است پس چگونه می گویید که تابع وجود است؟

جواب: این امکان از ماهیت انتزاع می شود و وجودی که بر ماهیت عبور می کنـد بعد از گذشـتن از ماهیت به لازم این ماهیت سرایت می کنـد و این لازم ماهیت بهره ای از وجود پیـدا می کند یعنی چون وجود به ماهیت رسـیده است، به لازم ماهیت که امکان است نیز می رسد لذا آن نیز موجود می شود.

پس به این نحو می توان یک امر اعتباری ماهوی را تابع وجود قرار داد.

پس امکان ماهوی در ماهیت موجوده در خارج بهره ای از وجود دارد.

پس وجود که در خارج اصالت دارد، ماهیت را بالتبع (مرحوم مصنف ماهیت را بالتبع موجود می دانند نه بالعرض) موجود می کند و در نتیجه لازم این ماهیت که امکان ماهوی باشد نیز بالتبع موجود می شود.

پس وجودی که به ماهیت رسیده، به لازم آن نیز سرایت می کند.

پس ماهیت من حیث هی که دارای امکان است موجود می شود و هرچه که با ماهیت است و از ذات او جدا نمی شود نیز با او موجود می شود که یکی از آنها امکان ماهوی است.

نکته: صدرا ماهیت را بالعرض موجود می دانند ولی مرحوم آقا علی ماهیت را بالتبع موجود می دانند لذا اهمیت بیشتری به ماهیت داده اند.

ترجمه و شرح متن:

و معانی عدمیه اعدام اموری هستند که حظی از وجود دارند نه از این جهت که عدم هستند چون عدم بما هو عدم رفع وجود است در نتیجه رفع ثوبت هستند و نه ثبوت رفع لذا وجودی ندارند به این لحاظ.

و همچنین نه از این جهت که صفات قائم به موضوعشان هستند زیرا امور عدمی قیام به موضوعشان ندارند کما اینکه در مباحث گذشته دانسته شد.

بلکه این امور عدمی تابع وجودات هستند در تقرر و جعلشان یعنی هر جا وجود تقرر و جعل داشته باشد اینها نیز تقرر و جعل دارند زیرا این امور اعتباریه عدمیه از لوازم وجود هستند و لو بتوسط ماهیت لازمه وجود شده باشند یعنی هر چند این امور اضافی از لوازم ماهیاتی هستند که این ماهیات تابع وجود هستند لذا اینها نیز حظی از وجود می برند مانند امکان ماهوی (نه امکان فقری و وجودی) که تفسیر می شود به سلب دو ضرورت (ضرورت وجوب و ضرورت امتناع) و همچنین مانند سایر معانی عدمیه ای که از لوازم ماهیات هستند.

ص: ۱۲۰

بل الوجود انما هو لماهيه اخرى ينتزع منه و يمرّ اليها بضرب من التبعيّه و نحو من الاستتباع. و لا ينتزع من مرتبه الوجود لا جزء و لا کُلاًّ، بل من مرتبه متأخره عنه لا باعتبار جهه قائمه به کما علمت،

این امور عدمیه وجودی مستقل و بحیاله ندارند بلکه وجود برای ماهیت دیگری است.

امکان نیز ماهیت است و از سنخ ماهیات عرضی است.

خواجه قانونی را در کتاب نقد المحصل ذکر می کنند و می فرمایند که اگر فخر رازی این قانون را می دانستند این قدر اشکال نمی کردند و قانون این است که:

ما می توانیم به صُوَر علمیه مانند صورت آسمان به دو نحو نگاه کنیم:

یک بار به نحو آلیت از این حیث که صورتی است برای آسمان خارجی و بر او دلالت دارد یعنی «ما به ینظر» است.

و یک بار به این نحو که خود صورت را نگاه می کنیم و در مورد خودش بحث می کنیم که در این صورت مستقل و «ما فیه ینظر» است.

امکان نیز به هیمن نحو است.

گاهی به امکان نظر می کنیم تا نسبت وجود با این ماهیت انسان را به دست بیاوریم که در این صورت اصلا با امکان کاری نداریم بلکه با نسبت بین انسان و وجود کار داریم.

و گاهی نیز به امکان به عنوان ماده ای از مواد نگاه می کنیم که در این صورت یک نگاه مستقل به او کرده ایم و ما فیه ینظر است.

مصنف می فرمایند که اگر به امکان به این نحو توجه کنیم ماهیت می شود و امری عرضی است ولی اگر امکان را به نحو آلیت نظر کنیم، آلت است و حکم ماهیت را ندارد.

ص: ۱۲۱

پس امکـان را می توان به نحو مـاهیت نیز لحـاظ کرد ولی اکنون به این مـاهیت کـاری نـداریم بلکه مـاهیتی دیگر مثـل انسـان (ماهیه اخری) را تصور می کنیم و وجودی که به این انسان سرایت می کند به این امکان نیز سرایت می کند.

ترجمه و شرح متن:

بلکه وجود برای ماهیت دیگری است مثل انسان که این ماهیت از وجود انتزاع می شود (چون مصنف وجود را اصیل می دانند لـذا ماهیت را از وجود منتزع می داننـد) و عبور می کنـد وجود به سـمت ماهیت به نوعی از تبعیت (ایشان ماهیت را تابع وجود می داننـد) و امکـان منتزع نمی شود از مرتبه وجود نه به عنوان جزء و نه به عنوان کل بلکه این امکان انتزاع می شود از ماهیت که مرتبه ای است مؤخر از وجود (چون مـاهیت تابع از وجود است لـذا مؤخر است و این امکان ماهوی نیز از ماهیت انتزاع می شود) نه اینکه این امکان وصف ماهیت باشد و قائم به ماهیت باشد چون امری اعتباری و عدمی است

نکته: بقیه تـابع و متبـوع هـا هر دو موجود انـد ولی مـاهیت بنـابر نظر مصـنف تـابع از وجود است در وجودش لـذا می فرمـایند «بضرب من التبعیه».

بـل بملاـحظته و ملاـحظه امر آخر هو فاقـد له، فانتزاعها بتصـرف من العقل بعـد وضع معقول اول، فهی معقولات ثانیه لا یکون بحذائها وجود هولها اولاً و بالذات، بل انما الوجود لماهیات اخری یمرّ بها و یسری الیها بنحو من المرور و طور من السریان.

امکان از کجا متولد می شود؟

امکـان مـاهوی به این صورت انتزاع می شود که وجود را بـا امری که فاقـد وجود است مثـل مـاهیت من حیث هی مقـایسه می کنیم و این دو را با هم می سنجیم و از این سنجش امکان متولد می شود.

ص: ۱۲۲

ترجمه و شرح متن:

بلکه انتزاع می شود این امکـان از مرتبه متـأخر از وجود به این صورت که ملاحظه می کنیم وجود را و ملاحظه می کنیم امری دیگر (مـاهیت) را که فاقـد وجود است، پس انتزاع امور عـدمیه با تصـرف عقل است بعـد از اینکه معقول اولی را (ماهیتی را) فرض می کنیم و این امر اعتبـاری که عـدمی است را از این معقول اول مفروضه الوجود انتزاع می کنیم که اینها معقولات ثانیه عـدمی هسـتند که در مقابـل آنهـا وجودی نیست که برای این امورِ اعتبـاری اولا و بالـذات باشـد بلکه این وجود برای ماهیات دیگری (مثل انسان و بقر و فرس) است و بعد به این امور اعتباریه سرایت می کند به نحوی از عبور و طوری از سریان.

پس خلاـصه اینکه برای امور اعتباریه عـدمیه بما اینکه لوازم ماهیات هسـتند، بهره ای از وجود قرار دادیم و این حکم اول امور اعتباری عدمی بود.

فالخارج ظرف لِأنفسها لا لوجوداتها: اذ لیس لها وجودات بحذائها.

حکم دوم این است که خارج ظرف وجود این امور عـدمی نیست چون این امور عدمی وجود ندارند بلکه خودشان به تبع و به عرض ماهیت در خارج اند.

پس خودشـان در خـارج وجـود ندارنـد بلکه به نحـوی در خـارج هسـتند یعنی از خـارج انـتزاع می شونـد و اینگونه نیست که خودشان در خارج موجود باشند.

ترجمه و شرح متن:

پس خـارج ظرفی است برای نفس این امور اعتبـاریه نه برای وجوداتشـان زیرا در مقابـل این امور اعتباری وجودی در خارج به نحو استقلالی موجود نیست تا بگوییم که خارج ظرف وجود آنهاست بلکه فقط حذی از وجود دارند یعنی از خارج انتزاع می شوند و به تبع موجود شدن ماهیت، موجود می شوند.

ص: ۱۲۳

والمعانی الثبوتیه سواء کانت نسبا و اضافات او غیرها، مرجعها وجودات اشیاء موضوعه اولاً ثم بضرب من الاعتبار او نحو من القیاس و تصرف من الذهن ینتزع معانیها من تلک الوجودات.

حال می خواهیم از امور اعتباری ثبوتی بحث کنیم که در اینجا نیز دو بحث است.

بحث اول این است که این امور در خارج وجود ندارند زیرا همانطور که گفتیم این امور اصالت ندارند بلکه به ضربی از اعتبار و ثقاس در خارج موجود می شوند مثلا فوقیت از مقایسه آسمان که در خارج است با زمین که در خارج است حاصل می شود پس امور اعتباری ثبوتی نیز مانند امور اعتباری عدمی وجود مستقل و بحیاله ندارند بلکه وجود امور اعتباری ثبوتی بر می گردد به وجود طرفینشان.

خارج هم ظرف خود فوقیت است و هم ظرف وجود فوقیت است چون فوقیت نسبتی است بین آسمان و زمین و چون آسمان و زمین هر دو در خارج موجود هستند، فوقیت نیز در خارج موجود است.

پس امور عدمیه فقط بهره ای از وجود داشتند ولی امور ثبوتی هر چند وجودی مستقل ندارند ولی وجودشان همان وجود موضوعاتشان است پس می توان گفت که خارج ظرف نفس امور عدمیه است نه ظرف وجوداتشان ولی خارج هم ظرف نفس امور ثبوتی است هم ظرف وجوداتشان چون وجودات امور ثبوتی همان وجودات موضوعاتشان است.

ترجمه و شرح متن:

و معانی ثبوتی چه از جنس نسب باشند و چه از جنس اضافات و یا غیر اینها مرجعشان به وجودات اشیائی است که این اشیاء اولا وضع شده اند و موجود شده اند (مثل آسمان و زمین) و بعد امور ثبوتی انتزاعی مثل فوقیت به نحوی از اعتبار از این امور موضوعه اولیه بیرون کشیده شده اند پس وجود این امور اعباری ثبوتی عین وجود طرفینشان است.

ص: ۱۲۴

نکته: نسبت به تنهایی وضع است ولی به صورت متکرره اضافه است یعنی اگر فوقیت را به تنهایی لحظ کنیم وضع است واگر فوقیت و تحتیت را همراه با هم لحاظ کنیم اضافه می شود.

پس امور ثبوتی حظی از وجود ندارند بلکه به وجود موضوعاتشان موجود هستند.

والخارج ظرف انفس الوجودات اذ لا وجود للوجود. کل ذلک انما یتصحح بعد وضع کون الوجود اصیلاً و سیتبیّن لک.

در اینجا سه مطلب است.

مطلب اول اینکه خارج ظرف این امور ثبوتیه است که این را مصنف بیان نمی کنند.

مطلب دوم اینکه خارج ظرف وجود این امور ثبوتیه است که این را مصنف بیان می کنند.

مطلب سوم اینکه خارج ظرف وجود وجود این امور ثبوتیه نیست چون وجود بذاته در خارج موجود است و به وجود دیگری نیاز ندارد و این ردی است بر شیخ اشراق یعنی «الوجود موجود بعین ذاته و الماهیه موجوده بوجود زائد».

پس برای وجود، وجود دیگری نیست لذا نمی توان گفت که خارج ظرف وجودِ وجودِ این معانی ثبوتیه است.

ترجمه و شرح متن:

خارج ظرف امور ثبوتیه است که این مشخص است و احتیاج به بیان ندارد.

و خارج ظرف وجود این امور ثبوتیه نیز هست ولی خارج ظرف وجودِ وجودِ این امور نیست چون وجود دارای وجود دیگری نیست.

همه این مطالب بنابر وجهی صحیح است که وجود اصیل باشد (اصاله الوجود) که در آینده برای تو روشن خواهد شد.

بیان سه معنا برای معقول ثانی و بیان اینکه مفاهیمی چون «وجود» و «کلی» معقول ثانی نیستند/ ۱۳. استبانه/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

ص: ۱۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان سه معنا برای معقول ثانی و بیان اینکه مفاهیمی چون «وجود» و «کلی» معقول ثانی نیستند/ ۱۳. استبانه/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در مورد بررسی وجودات امور انتزاعیه بود.

(۱۳) _ استبانه: و من هنا سیتبیّن انّ الموروث من الفلاسفه فی تفسیرالمعقولات الثانیه من «انّها معانی معقوله فی درجه ثانیه من التعقّل، و الاّـ یحاذی بها امر فی الخارج»، معناه لاـ یحاذی بها وجود فی الخارج هو لها بحیالها مع کونها فی درجه ثانیه من التعقّل، سواء کان مرجعها وجودات لاشیاء اخر هو موضوعات اوّلا فی التعقّل کالمعانی الثبوتیه منها او یمرّ وجودات اشیاء الیها لانّها لاتقبل وجودا برأسها اذ لا یلیق بها وجود کذلک مثل المعانی العدمیه منها (۱)

در این فصل مصنف معقول ثانی را به سه نحو تفسیر می کنند و بعد در مورد معنای «الکلی» و «العله» بحث می کنند که آیا اینها از معقولات ثانی هستند و یا خیر و بعد در مورد معانی مصدریه بحث می کنند که آیا اینها نیز از معقولات ثانیه هستند و یا خیر.

پس در اینجا سه مطلب مطرح می شود.

مطلب اول: معنای معقول ثانی

تفسیر اول: معقول ثانی آن چیزی است که واجد دو خصوصیت باشد.

خصوصیت اول این است که امری محاذی او نباشد در خارج.

و دوم اینکه اگر بخواهیم آن را تعقل کنیم در درجه ثانی و دوم قرار می گیرد یعنی ابتدا باید چیز دیگری را تعقل کرده باشیم و بعد آن را تعقل کنیم مانند نوع که اول باید ماهیتی تصور شود و بعد نوع بودن یا جنس بودن آن ماهیت تصور شود.

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۳.

مرحوم مصنف می فرمایند که منظور از اینکه چیزی محاذی این مفهوم در خارج نباشد این است که وجودی محاذی او نباشد و منظور از وجود در اینجا وجود مستقل است یعنی در مقابل معقول ثانی وجود مستقلی نیست ولی وجود به دو معنای دیگر می تواند برای معقولات ثانی حاصل باشد.

معنای اول: یکی اینکه چیزهایی در خارج داشته باشیم که موجود اند و وجود معقول ثانی به وجود آنهاست مثلا در خارج هم

ارض موجـود است و هم سـماء امـا چیزی به نـام فوقیت موجود نیست ولی وقـتی دقت می کنیم جود فوقیت به وجود آن دو تا است یعنی هر چند به حذاء فوقیت در خارج وجودی بحیاله و مستقل نیست ولی فوقیت در وجود سماء موجود است.

پس منظور از اینکه وجودی به حذاء آنها نباشد این است که وجودی مستقل در مقابلشان نباشد.

معنای دوم: مورد دوم امور عـدمیه هسـتند مثل امکان که تعقلش بعـد از تعقل ماهیت است و در خارج نیز ما بحـذاء ندارد ولی نـوعی وجود برای امکـان ثـابت است به خـاطر اینکه وقـتی ملزوم که مـاهیت است وجود گرفت، لازم آن که امکـان است نیز موجود می شود ولی نه به اصالت موجود است مانند وجود و نه به تبع مانند ماهیت بلکه به نحو سریان و مرور موجود است.

پس مثـل فـوقیت در خـارج مسـتقلاً موجود نیست ولی وجودش به وجود طرفینش است و همچنین مثـل امکـان در خرج وجود ندارد بلکه وجودش به مرور است یعنی وجودی در کنارش عبور می کند و به او سرایت می کند.

پس این دو مورد نیز تعقلشان در مرتبه ثانی است هرچند بهره ای از وجود دارند.

پس امور ثبوتی وجودی دارند به وجود طرفینشان و امور عدمی وجودی دارند به نحو مرور و سریان.

ترجمه و شرح متن:

چون مطلب از گذشته روشن شده است مصنف می فرمایند «استبانه».

و از اینجا روشن خواهد شد (یعنی از مطالب گذشته با تامل کمی این مطالب روشن و واضح خواهد شد) که آنچه که در تفسیر معقولات ثانیه از فلاسفه رسیده است این است که «معقولات ثانیه معانی ای هستند که معقولِ در درجه دوم هستند و چیزی محاذی با آنها در خارج نیست».

و معنای این تعریف این است که وجودی در خارج به حذاء اینها نباشد وجودی که برای آنها باشد مستقلا و بحیالها و همچنین همراه با اینکه اینها در مرتبه دوم از تعقل هستند و باید بعد از چیز دیگری تصور شوند چه اینکه مرجع وجودات این معانی (مانند فوقیت و تحتیت) وجوداتی باشد برای اشیائی دیگر (طرفین مانند ارض و سماء) که آن اشیاء دیگر در مرتبه اول تعلق قرار می گیرند مانند معانی ثبوتی از معقولات ثانیه (یعضی از معقولات ثانیه وجودی و ثبوتی هستند و بعضی عدمی هستند) و یا اینکه معقول ثانی چیزی است (مثل امکان) که وجودات اشیاء (وجود ماهیات) مرور می کنند بر این اشیاء زیرا این نحو از معقولات وجود مستقل قبول نمی کنند چون اینها لایق وجود مستقل نیستند مثل معانی عدمیه از معقولات ثانیه.

و کذا سیتبین معنی قولهم فی تفسیرها «ان الخارج ظرف لِاَنفسها لا ـ لوجوداتها» لما علمت انّها امّا معان عدميّه انفسها تابعه لوجودات اشیاء آخر او مرجعها وجودات اشیاء غیرهما.

تفسیر دوم: حال مصنف به بیان تفسیر دوم می پردازند.

ص: ۱۲۸

در تفسیر دوم گفته شده است که معقول ثانی عبارت است از امری که خارج ظرف خود آن امر است نه ظرف وجودش.

ما در خارج امکان را به عنوان وصف موجودات می یابیم ولی وجودی برای امکان نمی یابیم یعنی خارج ظرف امکان است ولی ظرف وجود امکان نیست.

پس قائلین این قول معقولات ثانیه را اینگونه تفسیر می کنند که «معقولات ثانیه معانی ای هستند که خارج ظرف وجودشان نباشد بلکه ظرف خودشان باشد» و در این تفسیر قید دوم را نیاورده اند که باید معقول در مرتبه دوم باشند.

ترجمه و شرح متن:

و همچنین روشن خواهد شد با کمی تامل معنای قول کسانی که در تفسیر معقولات ثانیه گفته اند که معقولات ثانیه معانی ای هستند که خارج ظرف خود آنهاست نه ظرف وجوداتشان زیرا دانستی که معقولات ثانیه یا معانی ای هستند که نفسشان عدمی است و تابع وجودات اشیاء دیگری هستند و یا مرجع آن معانی وجودات اشیاء دیگری است (یعنی معانی ثبوتی هستند).

«غیرهما» صحیح نیست و «غیرها» صحیح است.

و کذا معنی قولهم من «ان المعقول الثانی ما لا یعقل الاّ عارضا لمعقول آخر» و انّه لا یفتقر فی صحّته الی تقدیر «عارضا» بان یکون مرادهم «ما لا ـ یعقل عارضا الاّ ـ عارضا لمعقول آخر» کما فی بعض المسفورات الکلامیه، یتوهّم انّها یمکن ان یعقل لا عارضا، اذ تبیّن لک من تضاعیف البیان انّها لا یعقل الاّ عارضا.

تفسیر سوم: تفسیر سوم این است که معقول ثانی معقولی است که تصور نمی شد مگر به این صورت که بر معقول دیگری عارض شود چه آن معقول دیگر معقول اول باشد و چه معقول ثانی باشد.

ص: ۱۲۹

در تفسیر دوم قید دوم را برداشتیم ولی در این تفسیر قید اول را نادیده می گیریم و فقط به قید دوم توجه می کنیم.

ظاهراً همه تفاسیر منظورشان یک چیز است با این تفاوت که در تفسیر دوم و سوم یک قید واضح گرفته شده است و بیان نشده است.

دقت شود اینکه گفته شده که تعقل معقول ثانی عارض بر تعقل دیگری است این است که ابتدا یک چیز تعقل می شود و بعد چیز دیگری در طول او تعقل می شود و منظور متضایفان نیست که ارتباطی عرضی دارند و بدون یکدیگر اصلا تصور نمی شوند بلکه معقول ثانی بعد از معقول اول و یا معقول ثانی دیگری تصور می شود.

ترجمه و شرح متن:

و همچنین گفته اند که معقول ثانی چیزی است که تصور نمی شود الا به این صورت که عارض بر معقول دیگری شود.

گیومه («) باید بعد از «لمعقول آخر» بسته شود.

کلمه «عارضا» در سطر بعد باید در گیومه («») باشد زیرا منظور خود کلمه «عارضا» است.

مصنف می فرمایند که نیازی به تقدیر گرفتن «عارضا» دیگری قبل از «عارضا» نیست و همین که در متن آمده است صحیح است و صحیح نیست که گفته شود که «ما لایعقل عارضا الا عارضا لمعقول آخر».

پس منظور این است که در صحت این قول فلاسفه احتیاجی نیست که «عارضا» را قبل از «الا» نیز در تقدیر گرفت.

«بان یکون مرادهم ما لایعقل عارضا الا عارضا لمعقول آخر» صحیح است.

یعنی نیازی به این تقدیر نیست تا کلام به این صورت که گفته شد مبدل شود تا همانگونه که در بعضی از مسفورات کلامیه ذکر شده است که موهم این مطلب است که معقول ثانی می تواند بدون عارض شدن نیز تصور شود و این صحیح نیست و معقول ثانی همیشه عارض بر معقول دیگری است و دائما عارض است.

ص: ۱۳۰

پس خلاصه اینکه اگر «عارضا» را قبل از «الا» اضافه کنیم معنای کلام این می شود که معقول ثانی می تواند به صورت غیر عارضی نیز تصور شود ولی اگر به صورت عارضی تصور شد باید حتما عارض بر معقول دیگری باشد در حالی که این صحیح نیست و معقول ثانی همیشه عارض بر معقول دیگری است.

و امّا امکان تعقّل مفهوم الکلّی و مفهوم العلّه اصاله فانّما هو لاجل انّهما و امثالهما من المعانی المشتقه لیست معقولات ثانیه بما هی مشتقات بل انّما هی حکایه لمعقولات اوّلیه مشتمله علی معقولات ثانویه. فمفهوم العلّه لا یکون معقولاً ثانیا بل العلّیه، و من اجل ذلک تری المحقق الطوسی قدس سره یعبّر فی التجرید عنها بـ«المعانی المصدریه کالموضوعیه و المحمولیه و العلّیه و المعلولیه».

مطلب دوم: آیا مفهوم کلی (یعنی آنچه که از لفظ کلی فهمیده می شود) و مفهوم علت معقولات ثانی هستند؟

مصنف می فرمایند که اینها معقولات ثانی نیستند بلکه کلی عبارت است از یک معقول اول که متصف شده است به معقول ثانی مثل اینکه می گوییم که انسان متصف به کلیت است و همچنین علت عبارت است از ذاتی که دارای علیت باشد و این علیت است که معقول ثانی است.

پس علیت و کلیت معقول ثانی هستند و کلی و علت معقول اولی هستند زیرا ما اینها را در مقام اول تصور می کنیم پس علت که «ذات ثبت له العلیه» است و کلی که «ماهیه ثبت له الکلیه» است این دو معقول اولی هستند.

ترجمه و شرح متن:

گویا کسی اشکال می کند که ما علت و کلی را در مقام اول تصور می کنیم پس چرا اینها از معقولات ثانی هستند؟

مصنف جواب می دهند به اینکه اینها معقول ثانی نیستند و اینکه ما می توانیم مفهوم کلی و علت را اصالةً (اوّلا) تصور کنیم دلیل بر این است که این دو مفهوم و امثال اینها از معقولات ثانیه نیستند از این جهت که مشتق هستند (مانند علت کلی که مشتق هستند) ولی بما اینکه معنای مصدری هستند معقولات ثانی هستند و کلی و علت که متشق هستند حکایاتی هستند برای معقولات ثانیه.

پس در نتیجه مفهوم علت معقول ثانی نیست بلکه علیت معقول ثانی است و از این جهت است که محقق طوسی قدس سره تعبیر می کنند در تجرید از معقولات ثانیه به معانی مصدریه مثل موضوعیت و محمولیت و علیت و معلولیت.

دقت شود که مصنف نمی خواهند بگویند که هر معنای مصدری معقول ثانی است که در جلسه آینده این مطلب را توضیح خواهیم داد.

بیان اینکه همه معانی مصدریه معقول ثانی نیستند بلکه تعدادی از آنها که اوصاف مذکوره را دارند، معقول ثانی هستند/ ۱۳. استبانه/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیان اینکه همه معانی مصدریه معقول ثانی نیستند بلکه تعدادی از آنها که اوصاف مذکوره را دارند، معقول ثانی هستند/ ۱۳. استبانه/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در معقولات ثانیه بود هم در تفسیر آنها و هم در تعیین مصداق.

از خواجه کلامی را نقل کردیم و کلام ایشان را پذیرفتیم.

خواجه فرمودند که معانی مصدریه معقولات ثانیه هستند و ما نیز این کلام را قبول کردیم.

لست اقول ان المعانی المصدریه باسرها معقولات ثانیه، بل المعقول الثانی منها ماله الاوصاف التی بیّنّاها (۱)

ص: ۱۳۲

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۳.

مطلب سوم: آیا همه معانی مصدریه معقول ثانی هستند؟

ما معانی مصدریه را به دو قسم تقسیم می کنیم و فقط یک قسم را معقول ثانی می دانیم و حتی مراد خود خواجه نیز این نیست که تمام معانی مصدریه معقولات ثانی هستند بلکه بعضی از آنها معقول ثانی هستند یعنی آن معانی مصدریه ای که تعریف معقول ثانی بر آنها صدق و تطبیق می کند معقول ثانی هستند.

عالمیت یا علمیت معنای مصـدری است و معقول ثانی نیز می باشد ولی علم با اینکه معنای مصدری است معقول ثانی نیست و همچنین قادریت معقول ثانی است ولی قدرت معقول ثانی نیست.

تعریف معقول ثانی این بود که اولاً در خارج ما بحذاء مستقل نداشته باشد و ثانیاً در درجه دوم از تصور شود مثلًا علم هر چند در مرتبه دوم تعقل قرار دارد ولی چون ما بحذاء دارد معقول ثانی نیست چون علم از عوارض وجود است و وجود اصـیل است و خارجیت دارد و لذا علم نیز در خارج وجود دارد و حتی ماهیت نیز چون با توجه به حدود وجود به دست آمده است ماهیت نیز معقـول اول است و ثـانی نیست یعنی اینگونه نیست که هر چه که بـار دوم تعقّـل شود معقول ثـانی باشـد بلکه معقول ثـانی بودن دو شرط دارد هم در مرتبه دوم تعقل شدن و هم ما بحذاء خارجی نداشتن.

مصـنف در مثل خود وجود قائل به معقول اول و ثانی نمی شونـد و می فرمایند که خود وجود اصـیل است و در خارج است و اصلًا معقول نیست.

ترجمه و شرح متن:

اینگونه نمی گویم که همه معانی مصدریه معقول ثانی هستند بلکه معقول ثانی از بین معانی مصدریه، معنای مصدریه ای است که آن اوصافی که در معنای معقول ثانی بیان کردیم را داشته باشد (اوصاف معقول ثانی در صفحه ۱۶۳ سطر ۳ و ۴ بیان شد).

ص: ۱۳۳

فمفهموم الوجود و المعانی المصدریه التی هی من عوارض حقیقته، و حقیقتها بعینها حقیقته کالعلم و القدره و الاراده و ما یضاهیها لیست من المعقولات الثانیه. فان الوجود اصل کل شی ء و هو ما یحاذی به لکل ما له ما یحاذی به و به یتقرّر کل ما له تقرّر فی الاعیان او فی الاذهان و به یحسّ کل محسوس و یعقل کل معقول و هو الذی یکون بصرافته مقدسّا عما یقابله من الاعدام و الماهیّات و القصور و الفتور و الامکانات واجبا بذاته و لذاته، فهو باصل حقیقته مقدّم علی کل شی ء، و مفهومه منتزع عنه بذاته، و سایر المفاهیم المحدوده باعدام و فقدانات ینتزع فی مرتبه اخیره من مرتبه اصله الذّی هو منشأ لا نتزاع مفهومه. فان اصله مقدم علی حدوده، و من حدوده ینتزع الماهیات المعقولات الاولی، و لذلک کانت الماهیات من عوارض حقیقته. بل المعقول الثانی هو الوجود بمعنی الموجودیه بمعنی کون الشی ء موجودا، فانه بهذا المعنی له اوصاف المعقول الثانی الذی سبقت ذکرها. و کذا العلم لا یکون معقولاً ثانیا و کذا القدره، بل العالمیه و القادریه، فافهم ذلک و احسن تدبیره

الان بحث نمی شود که خود وجود معقول اول است یا معقول ثانی بلکه اصلا معقول نیست و خارجیت دارد.

اما عوارض وجود مثل علم اینها معقول ثانی نیستند.

مرحوم مصنف می فرمایند که ما فعلا کاری نداریم که عوارض وجود معقول اول هستند و یا خیر و آنچه که برای ما مهم است این است که اثبات شود که اینها معقول ثانی نیستند.

اما آنچه که از این وجود خارجی و یا ذهنی انتزاع می شود که ما اسمش را ماهیت می گذاریم آن نیز معقول ثانی نیست بلکه معقول اول است و همچنین آن چیزهایی که از این ماهیات انتزاع می شوند و بر آنها حمل می شوند مثل عوارض، آنها نیز معقول ثانی نیستند بلکه معقول اول هستند.

بعد مصنف می فرمایند که وجود، معقول ثانی نیست بلکه «کونه موجوداً» یعنی «موجودیت» معقول ثانی است.

ظاهر عبارت مصنف نشان می دهد که مفهوم وجود نیز معقول ثانی نیست ولی بعد که وارد بحث می شوند در مورد مفهوم وجود بحث نمی کنند و به خود وجود می پردازند و بعد می فرمایند که مفهوم وجود از خود وجود انتزاع می شود و بعد در یک جای عبارت می فرمایند که مفهوم وجود معقول ثانی نیست ولی آیا معقول اول است؟ ظاهر عبارت این است که معقول اول است چون فرمودند که از وجود انتزاع می شود یعنی معقول است.

ترجمه و شرح متن:

و مفهوم وجود و معانی مصدریه ای که از عوارض حقیقت وجود هستند (نه عوارض مفهوم وجود) و حقیقت این عوارض عیناً حقیقت وجود است (یعنی از سنخ وجود هستند نه از سنخ ماهیت) مانند علم و قدرت و اراده و مشابهات اینها از معقولات ثانیه نیستند.

نکته: صدرا علم و قدرت و .... را از سنخ وجود می دانند نه کیف نفسانی که در نتیجه از سنخ ماهیت باشند.

نکته: درست است که مصنف وجود را معروض و علم را عارض محسوب کردند ولی این سبب اختلاف ذاتی عارض و معروض نمی شود و می توانند هر دو از سنخ وجود باشند مانند اینکه کیفی را بر کیف دیگری عارض کنیم و در اینجا نیز عارض و معروض از یک سنخ هستند.

پس عارضیت و معروضیت سبب اختلاف حقیقت دو شیء نمی شود و ممکن است که دو شیء عارض و معروض داشته باشیم و حقیقت هر د. یکی باشد مانند ماهیت انسان و رنگ سفید که با اینکه رنگ سفید بر انسان عارض شده است، هر دو از سنخ ماهیت هستند.

ص: ۱۳۵

پس اشکالی ندارد که دو چیز هم سنخ باشند ولی یکی عارض باشد و دیگری معروض.

پس همانا خود وجود (نه مفهوم وجود) اصل هر چیزی است (بنا بر قول به اصاله الوجود) و وجود است که «ما یحاذی به» است برای هر چیزی که «ما یحاذی به» دارد یعنی هر چیزی که ما بحذاء خارجی داشته باشد، آن وجود است که ما بحذاء اوست.

و هر چه که تقرر در خارج یا ذهن داشته باشد، تقررش به وجود است.

و به وسیله وجود است که هر محسوسی حس می شود و هر معقولی تعقل می شود.

منظور این نیست که فقط موجودات را می شود تعقل و حس کرد زیرا معدومات را نیز می توان تعقل کرد بلکه منظور این است که چیزی که موجود است را اگر بخواهیم حس و یا تعقل کنیم، به وسیله وجود همراه با حدودش است یعنی وجود را با حدودش تصور و یا حس می کنیم.

پس وجود اصل هر چیز است و عامل تقرر هر چیز و وسیله ادراک و حس است.

و این وجود است که در صورتی که صرافت داشته باشد (به ماهیت مقید نشود مانند وجود واجب تعالی) مقدس است از اَعدام و ماهیات و قصور و فتور و امکاناتی که در مقابل او هستند و این وجود اینچنینی است که بذاته و لذاته واجب است.

و این وجود است که با اصل حقیقتش (نه با مفهومش) بر همه چیز مقدم است (لذا معقول ثانی نیست چون معقول ثانی اولاً باید تعقل شود و ثانیاً باید در درجه دوم از تعقل باشد در حالی که وجود مقدم بر همه چیز است).

ص: ۱۳۶

و مفهوم وجود از خود وجود انتزاع می شود و لازم نیست چیزی ضمیمه وجود شود تا مفهوم وجود از او انتزاع شود.

مصنف در فصل بعد قاعده ای را بیان می کنند که هر چیز که از ذات چیزی انتزاع شود، ذاتی اوست.

ولی در مفهوم وجود اینگونه نیست و مفهوم وجود ذاتی او نیست که بعدا این مطلب را مفصلاً بیان می کنیم.

ولی سایر مفاهیمی (ماهیاتی) که محدود هستند به اعدام و فقدانات، مأخوذ می شوند از مرتبه اخیره از مرتبه اصل وجود که مفهوم وجود از آن انتزاع می شد.

یعنی خود وجود منشأ انتزاع مفهوم وجود است ولی حدود وجود که مؤخر از وجود هستند، منشأ انتزاع ماهیات هستند.

و مشخص است که اصل هر چیز مقدم بر حدود آن است و از حدود وجود است که ماهیاتی که معقول اولی هستند انتزاع می شوند.

با این بیان مصنف می خواهند بیان کنند که خود وجود از معقول ثانی بودن خیلی فاصله دارد و حتی ماهیات که از حدود وجود انتزاع می شوند معقول اولی هستند نه معقول ثانی تا چه برسد به خود وجود.

و به خاطر همین تأخرشان است که ماهیات از عوارض حقیقت وجود هستند و در نتیجه مؤخراز وجود هستند.

«حقیقه» غلط است و «حقیقته» صحیح است.

مفهوم وجود و معانی مصدریه اینچنینی معقول ثانی نیستند بلکه معقول ثانی وجود است به معنای موجودیت به معنای موجود بودن شیئی.

پس همانا وجود به این معنا برای او اوصاف معقول ثانی است که ذکر این اوصاف گذشت.

و همچنین علم و قدرت نیز معقول ثانی نیستند بلکه عالمیت و قادریت معقول ثانی هستند.

ص: ۱۳۷

بیان یک اشــکال مبنی بر اینکه اگر اموری چون مفهوم وجود و ماهیت و .... از ذات وجود انتزاع شونــد، بایــد ذاتی وجود باشــند در حالی که کسی از حکما اینها را ذاتی وجود نمی داند/ ۱۴. وهم و ابانه/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : بیـان یـک اشـکال مبنی بر اینکه اگر اموری چون مفهوم وجود و ماهیت و .... از ذات وجود انتزاع شونـد، بایـد ذاتی وجود باشند در حالی که کسی از حکما اینها را ذاتی وجود نمی داند/ ۱۴. وهم و ابانه/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاـصه جلسه قبـل: بحثی که گـذشت این بـود که مـا مفهـوم وجود را از ذات وجود می گیریم نه از امری که مؤخر از وجود است و همچنین مـاهیت را نیز از خود ذات وجود انتزاع می کنیم نه از مرتبه مؤخر از وجود و همچنین عوارض وجود مثـل علم و قـدرت را نیز از ذات وجـود انـتزاع می کنیم نه از مرتبه مـؤخر از وجود و همچنین عوارض مـاهیت را نیز از وجود انـتزاع می کنیم نه از مرتبه مؤخر از وجود خلاصه اینکه چهار چیز را از وجود انتزاع می کنیم:

۱. مفهوم وجود

۲. ماهیت

۳. مفاهیم ثبوتیه ای که از ذات وجود انتزاع می شوند مثل علم.

۴. مفاهیم ثبوتیه ای که از ماهیت انتزاع می شوند.

(۱۴) وهم و ابـانه: و لعلـک تقول: ان کـان هـذا هکـذا فیکون الوجود المنتزع عن اصل حقیقته، و کـذا الماهیات التی ینتزع منه بحسـب حـدوده الوجـودیه و العـدمیه و سـایر المفـاهیم الثبـوتیه المنـتزعه عنـه کعـوارض الحقـائق الوجـودیه الساریه فی جمیع الوجودات کـالعلم و القـدره و ما یضاهیهما او المنتزعه عن حـدوده الوجودیه کالمفاهیم الثبوتیه للماهیات الغیر المأخوذه مع قید فقـط و بشـرط لاـ کلهـا من ذاتیـاته او ذاتیّات مراتبه و حـدوده. فان الفرق بین الـذاتی و العرضـی فی کتاب ایساغوجی لیس الا بانتزاع المفهوم من مرتبه الذات و انتزاعه عن مرتبه اخیره منها (۱)

ص: ۱۳۸

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۴.

اشکال: معترضی قانونی را ذکر می کنند به این مفاد که:

هر چیزی را که از ذات شیئی بگیریم، آن چیز از ذاتیـات آن شـیء می شـود مثلاـ اگر «ب» را از ذات «الـف» گرفـتیم، «ب» از ذاتیات «الف» می شود مثل اینکه حیوان و ناطق را از ذات انسان می گیریم بدون ضمّ ضمیمه ای لذا ذاتی هستند.

اما اگر چیزی را نه از ذات شیء بلکه از مرتبه مؤخره شیء گرفتیم ذاتی نیست بلکه از عرضیات است مثل اینکه از انسان کتابت را می گیریم و کتابت از ذات انسان گرفته نشده است بلکه از مرتبه مؤخره از ذات انسان گرفته شده است لذا عارضی است.

در ما نحن فیه چهار چیز را شما از وجود گرفتید یکی مفهوم وجود بود و یکی ماهیت و دیگری مفاهیم ثبوتی از قبیل علم و دیگری عوارض ماهیت بودند.

اگر این چهار چیز از وجود گرفته شده باشند، باید این چهار چیز از ذاتیات وجود باشند در حالی که علما و حکما هیچیک از این چهار چیز را از ذاتیات وجود نمی دانند پس چگونه است که شما این چهار چیز که ذاتی وجود نیستند را مدعی هستید که از ذات وجود گرفته اید؟

این اشکال مستشکل است که مصنف از آن تعبیر به «وهم» کرده اند.

ترجمه و شرح متن:

«وهم» اشاره به اشکال دارد و «ابانه» اشاره به جواب دارد.

و شاید تو بگویی که اگر وضع چنین است که این چهار چیز از ذات وجود گرفته می شوند، پس باید این چهار چیز از ذاتیات وجود باشند.

این چهار چیز عبارت اند از:

ص: ۱۳۹

۱. وجودی که انتزاع می شود از حقیقت وجود (مفهوم وجود).

۲. ماهیاتی که انتزاع می شوند از وجود به حسب حدود وجودی و عدمی وجود.

حدود وجودی و عدمی وجود: وجود انسان را ملاحظه می کنیم این وجود یک حد ثبوتی دارد که انسانیت است و بی نهایت حد عدمی دارد مثلا فرس نیست و بقر نیست و کتاب و میز نیست. اگر این حدودِ عدمیِ بی نهایت را در کنار این حد واحد ثبوتی قرار دهیم، ماهیت انسان تشکیل می شود و همچنین است شیوه شکل گیری سایر ماهیات.

نکته: منظور از حد در اینجا مرز است نه تعریف.

۳. سایر مفاهیم ثبوتیه ای (منظور از سایر در مقابل مفهوم وجود و مفهوم ماهیت است) که از خود وجود انتزاع می شوند مثل عوارض حقایق وجودیه که این عوارض ساری در جمیع موجودات هستند (یعنی هر حقیقت وجودی هر جا که هست، عوارضی دارد) مانند علم و قدرت و حیات (بنابر این حتی سنگ نیز دارای علم است چون دارای وجود است ولی متناسب با خودش).

۴. و سایر مفاهیم ثبوتیه ای که منتزع اند از حدود وجودیه وجود (منظور از حدود وجودیه وجود، همان ماهیات است) مثل مفاهیم ثبوتیه ای که برای ماهیات اند مثل کتابت و بیاض و ... به شرط اینکه این ماهیات مأخود به فقط و شرط لا نباشند.

ماهیت را به چند نحو می توان لحاظ کرد و اگر ماهیت را به شرط لا ملاحظه کنیم دیگر نمی توان از او چیزی را انتزاع کرد.

تمام این چهار چیز که اسم «یکون» بودند همگی از ذاتیات وجود هستند.

ص: ۱۴۰

«کلها من ذاتیاته» خبر «یکون» است.

مورد اول و دوم و سوم مستقیماً از خود وجود گرفته شده اند بر خلاف مورد چهارم که از حدود وجود گرفته شده است و لذا مصنف ادامه می دهند و می فرمایند که اینها یا از ذاتیات وجود هستند (سه مورد اول) و یا از ذاتیات مراتب و حدود وجود (ماهیت) هستند (مورد چهارم).

و فرق بین ذاتی و عرضی در کتاب ایساغوجی نیست الا ـ اینکه آنچه که از مرتبه ذات انتزاع شود، ذاتی است و هر چه که از مرتبه متؤخر از ذات انتزاع شود، عرضی است.

مع ان الوفاق ثابت من الحکماء القائلین باصاله الوجود علی انها هذه کلها من العرضیات لحقیقته و حدود حقیقته، کما ان الوفاق ثابت فی الوجود و عوارضه علی ذلک من الزاعمین باصاله الماهیات. لکن لا یتوجه الیهم الشبهه فی بعض هذه الامور، فان بعضها ذاتیات لها و بعضها عرضیات لها بحیثیات تقییدیه متأخره عن ذواتها

مستشکل اشکال خود را با دو مقدمه بیان می کنند.

مقدمه اول: این چهار چیز از وجود یا از حدود وجود گرفته می شوند پس از ذاتیات وجود هستند.

مقدمه دوم: در حالی که حکما اتفاق نظر دارند بر اینکه همه این چهار مورد از عرضیات وجود هستند.

پس چگونه بین حرف شما و حرف حکما می توان جمع کرد؟

مستشکل در ضمن اشکال در مقدمه دوم گفتند حکماء قائل به اصاله الجود اینگونه می گویند پس در نتیجه اشکال بر حکماء قائل به اصاله الوجود وارد است نه بر همه حکما.

مصنف به بیان این قید می پردازند و مفصل بحث می کنند که این قید چه تأثیری دارد و چرا طبق نظر حکماء معتقد به اصاله الماهیه این اشکال پیش نمی آید.

ص: ۱۴۱

مصنف می فرمایند که بنا بر اصاله الماهیه در بعضی از این چهار مورد اشکال وارد است و در بضعی وارد نیست ولی بنابر اصاله الوجود اشکال در هر چهار مورد وارد است.

مصنف می فرمایند که در قول به اصاله الماهیه بعضی از این امور که شمرده شدند از عوارض وجود هستند در نتیجه اشکالی به قائلین به اصاله الماهیه در این قسمت وارد نیست.

ترجمه و شرح متن:

چنانچه در مورد عرضی بودن این چهار امر اتفاق حاصل است از جانب فلاسفه قائلین به اصاله الوجود و این گروه از فلاسفه همه این چهار امر را از عوارض وجود می دانند کما اینکه فلاسفه قائل به اصاله الماهیه هم وجود و هم این چهار امر را عرضی می دانند ولی این شبهه ای که اکنون مطرح شد بر قائلین به اصاله الماهیه در بعضی از این چهار امر وارد نمی شود چون بعضی از اینها واقعاً ذاتی ماهیات هستند و بعضی نیز عرضی ماهیات هستند.

خب اگر بعضی از این امور از ذات ماهیات اخذ می شوند چرا آنها را عرضی محسوب می کنید؟

در جواب می گوییم که آنجایی مأخوذ از ماهیت، ذاتیِ ماهیت است که ماهیت را مقید به فقط و بشرط لا نکرده باشیم حال می گوییم که اگر ماهیتی را مقید به شرط لا ـ کنیم و یا حیثیت تقییده ای برای او درست کنیم چون با توجه به این ضمیمه چیزی منتزع شده است، آن چیز عارضی خواهد بود چون از ماهیت خالی گرفته نشده است بلکه از ماهیت مقید گرفته شده است مثلا ابیض از ماهیت دیوار به همراه بیاضی که دیوار دارای اوست گرفته شده است.

ص: ۱۴۲

پس بعضی از این امور ذاتیات ماهیات هستند و آنها اموری هستند که از ذات ماهیات گرفته شده اند و بعضی نیز عرضیات ماهیات هستند اما با توجه به حیثیات تقییده ای که متؤخر از ذوات ماهیات اند.

پس در اینگونه امور که از ماهیات یا حیثیات تقییده ماهیات انتزاع کردیم اشکال قبل وارد نمی شود چون گروهی واقعا ذاتی هستند و بعضی واقعا عرضی هستند و تنها اشکال بر مفهوم وجود وارد است چون اینها مفهوم وجود را از ذات ماهیات انتزاع می کنند نه از ذات وجود پس باید مفهوم وجود ذاتی ماهیت باشد.

پس همین شبهه که بر اصاله الوجودی ها در چهار امر وارد می شد بر قائلین به اصاله الماهیه در مفهوم وجود وارد می شود.

پس بنا بر قول اصاله الوجودی ها باید هر چهار امر ذاتی وجود باشند در حالی که اصاله الوجودی ها این امور را ذاتی وجود نمی دانند.

اما بنابر قول به اصاله الماهیه بعضی از این امور از ذات ماهیت گرفته می شوند که ذاتی هستند و بعضی نیز از ذات ماهیت گرفته نمی شوند که عرضی هستند ولی مفهوم وجود را اینها منتزع از ذات ماهیت می دانند در حالی که وجود را ذاتی ماهیت نمی دانند.

خلاصه اینکه هر دو گروه گرفتاراین شبهه هستند پس هر دوباید به این شبهه جواب دهند.

بیان اشکال سابق بنا بر اصاله الماهیه/ ۱۴. وهم و ابانه/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

Your browser does not support the audio tag.

موضوع : بیان اشکال سابق بنا بر اصاله الماهیه/ ۱۴. وهم و ابانه/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: ما گفتیم که مفهوم وجود را از ذات وجود انتزاع می کنیم، این حرف ما باعث پیدایش وهمی شد که آن وهم را مطرح کردیم و مقداری آن ر ا توضیح دادیم.

ص: ۱۴۳

وهم این بود که ما چهار چیز را از وجود و حدود وجود انتزاع می کنیم که آنها عبارت اند از:

مفهوم وجود

ماهیات

عوارض حقایق وجودیه مثل علم و قدرت

عوارض ماهوی مثل فوقیت و تحتیت

سه امر اول از ذات وجود انتزاع می شوند و امر چهارم از حدود جود یعنی ماهیات انتزاع می شود.

از طرفی هر چه از ذات شیء انتزاع شود، ذاتی شیء است پس باید این چهار چیز ذاتی وجود و ذاتی حدود وجود باشند در حالی که نیستند.

پس یا نباید اینگونه بگوییم که این امور از ذت وجود گرفته شده اند و یا باید در قاعده مذکور تشکیک کرد.

بعد گفتیم که این اشکال بنابر اصاله الوجود وارد می شود ولی بنابر اصاله الماهیه اشکال به طور کامل وارد نمی شود و در بعضی از امور اشکالی نیست مثلا اموری را از ذات ماهیت انتزاع می کنیم که ذاتی ماهیت هستند و بعضی از امور را از مرتبه متأخره از ماهیت انتزاع می کنیم که عرضی می شوند.

پس در این امور اشکالی نیست.

و تنها اشکالی که وارد است در مفهوم وجود است چون بنابر قول به اصاله الماهیه وجود ذاتی ندارد تا این مفهوم از آن انتزاع شود پس باید از ماهیت انتزاع شود چون ماهیت در خارج با جعل جاعل موجود می شود و حال که مفهوم وجود از ماهیت انتزاع می شود پس باید مفهوم وجود ذاتی ماهیت باشد.

پس بنابر قول به اصاله الماهیه اشکال در مفهوم وجود باقی است.

و اما فی انتزاع مفهوم الوجود عنها و صدق المفهوم الموجود علیها، فالشبهه متوجهه الیهم ایضا. فان الاول منتزع من مرتبه ذواتها والثانی صادق علیها کذلک، اذ لا ـ فرد للوجود علی هذا الاصل یکون حیثیته تقییدیه للانتزاع او الصدق. فاذن یکون انتزاع الوجود منها و صدق الموجود علیها بعینه انتزاع الذاتیات عن الذوات الماهویه، و صدقها بعینه صدقها، حیث ان مصداق الحمل و مطابق الحکم فی کلا الموضعین لیس الا نفس ذات الموضوع (۱)

ص: ۱۴۴

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۴.

اشکال دیگری را نیز مصنف اضافه می کنند و می گویند که نه تنها مفهوم وجود را از ذات ماهیت انتزاع می کنیم، بلکه مفهوم موجود را بر ذات ماهیت حمل می کنیم و حمل یک چیز بر ذات یک شیء نشانه ذاتی بودن است در حالی که هیچ کدامیک از این دو ذاتی ماهیت نیستند.

پس اشکال هم در مفهوم وجود و هم در موجود وارد است که یکی را از ذات ماهیت انتزاع می کنیم و دیگری را بر ذات ماهیت حمل می کنیم.

این اشکال در یک صورت حل می شود و آن در صورتی است که اینگونه بگوییم که ما به ماهیت وجود را ضمیمه می کنیم و با توجه به این ضمیمه مفهوم وجود را انتزاع می کنیم و یا موجود را حمل می کنیم و ضمیمه متأخر از ذات است لذا این دو عرضی ماهیت می شوند.

البته این جواب با مبنای اصاله الماهیه سازگار نیست چون اصحاب این قول برای وجود هیچ ارزش و حقیقتی قائل نیستند و نمی توانند وجود را به عنوان یک ضمیمه عنوان کنند و فقط آنها می گویند که بعد از جعل ماهیت در خارج می توان وجود را انتزاع و یا موجود را حمل کرد.

پس اشکال بنابر اصاله الماهیه درست است که در بعضی از امور وارد نیست ولی در مورد مفهوم وجود وارد است.

ترجمه و شرح متن:

و اما در انتزاع مفهوم وجود از ماهیت و همچنین صدق مفهوم وجود بر ذات ماهیت، همین شبهه بر اصاله الماهوی ها هم متوجه است چون همانا مفهوم وجود منتزع است از مرتبه ذات ماهیت و مفهوم موجود نیز صادق بر ماهیات است به مرتبه ذواتشان.

ص: ۱۴۵

سؤال: کسی سؤال می کند که چه اشکالی دارد که بگوییم که وجود به ماهیت منضم می شود و پسس مفهوم وجود از این ماهیت منضمه به وجود انتزاع می شود یعنی از مرتبه متأخره از ذات ماهیت انتزاع می شود؟

پاسخ: در جواب مصنف می فرمایند که چون بنابر اصاله الماهیه فردی برای وجود حاصل نیست که حیثیت تقییدیه ای شود برای انتزاع مفهوم وجود و صدق مفهوم موجود، پس بنابر این انتزاع وجود مانند انتزاع ذاتیات است و حمل موجود نیز مانند حمل ذاتیات است در حالی که این دو از ذاتیات نیستند.

نکته: بنابر قول به اصاله الماهیه خداوند ماهیات را جعل می کند و با این جعل ماهیات موجود می شوند ولی برای وجود ماهیات، وجودی نیست.

پس لازم می آید که انتزاع وجود از ماهیات و صدق موجود بر ماهیات مانند انتزاع ذاتیات و صدق موجود نیز بعینه مانند صدق ذاتیات باشد.

خلاصه اینکه لازم می آید که مفهوم وجود و موجود نیز از ذاتیات ماهیات باشند زیرا مصداق حمل و مطابَق حکم در هر دو موضع (حمل و حکم) نیست مگر ذات موضوع و وقتی ذات موضوع مصداق یا منتزع منه شد در این صورت آن محمول یا آن امر انتزاعی ذاتی می شود.

فان الوجود علی تلک الطریقه لیست حقیقته الا نفس مفهومه لا امر آخر یعتبر مع الموضوع و ینضم الیه بحسب ظرف التحلیل و التفصیل و یتحد معه فی ظرف الواقع و حاق الاعیان، یکون لاجل ذلک مناطٌ لانتزاع مفهوم الوجود بحسب مفهوم الوجود بحسب مرتبه خارجه عن مرتبه ذات الموضوع و لصدق مفهوم الموجود علیها کذلک. فاذن لیس فی ظرف الواقع و حاق الاعیان الا ما هو نفس الماهیه، ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منها مفهوم الوجود و یضعها به و یحمل علیها مفهوم الموجود و یحکم علیها به

ص: ۱۴۶

اگر وجود اصیل باشد، در خارج متحد است با ماهیت و در تحلیل ذهنی ملحق است بر ماهیت ولی اصاله الماهوی ها برای وجود چیزی قائل نیستند که بگویند که در خارج متحد است و در ذهن ملحق است.

پس انضمام وجود و موجودیت به ماهیت را قبول ندارند پس اشکال ما بر این گروه وارد می شود.

ترجمه و شرح متن:

پس همانا وجود بنابر اصاله الماهیه حقیقتش نیست مگر نفس مفهوم وجود یعنی می گویند که وجود در خارج نیست و فقط مفهومش در ذهن می آید و حقیقتش فقط مفهومش است نه امر دیگری که اعتبار شود با موضوع (ماهیت) و منضم شود به ماهیت بحسب ظرف تحلیل و تفصیل (ذهن) و متحد شود با ماهیت در ظرف واقع و حاق اعیان (خارج) و اگر این اتحاد و انضمام حاصل بود، محقق می شد به خاطر وجود آن ضمیمه یا آن متحد مناطی برای انتزاع مفهوم وجود بحسب مرتبه ای که خارج از ذات موضوع (ماهیت) است یعنی اگر آن ضمیمه موجود بود، مناطی برای انتزاع مفهوم وجود حاصل می شد که مفهوم وجود را از آن ضمیمه انتزاع کنیم و از ذات ماهیات انتزاع نشود و همچنین مناطی پیدا می شد برای صدق مفهوم وجود بر ماهیت به همان نحو مذکور.

«بحسب مفهوم الوجود» ظاهراً اضافه است و باید حذف شود.

پس بنابر این بنابر نظر اصاله الماهوی ها در ظرف واقع فقط ماهیت را داریم و این ماهیت را به ذهن می بریم و مفهوم وجود را از آن انتزاع می کنیم و مفهوم موجود را بر آن حمل می کنیم به این صورت که هم منتزع منه نفس ماهیت است و هم موضوع این حمل ذات ماهیت است.

ص: ۱۴۷

پس بنـابر این در ظرف واقع و حـاق اعیـان چیزی نیست مگر نفس مـاهیت سـپس عقل با نوعی از تحلیل از این ماهیت موجود شده، مفهوم وجود را انتزاع می کند و بر آن حمل می کند مفهوم وجود را و بر ماهیت حکم می کند به موجودیت.

پاسخ به اشکال مذکور بنا بر اصاله الوجود/ ۱۴. وهم و ابانه/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: پاسخ به اشکال مذکور بنا بر اصاله الوجود/ ۱۴. وهم و ابانه/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاـصه جلسه قبـل: اشـکالی در مسأله مطرح شـد که بنابر اصاله الوجود و اصاله الماهیه این اشـکال را وارد کردیم منتها با این تفاوت که بنابر اصاله الماهیه اشکال در مفهوم وجود وارد شد و بنابر اصاله الوجود اشکال در چهار چیز وارد شد.

اشـکال این بود که مـا ذاتیِ شـیء را از ذاتِ شـیء انتزاع می کنیم به گونه ای که برای انتزاع این شـیء از ذات احتیاج به ضـم ضمیمه ای نداشته باشیم ولی اگر با ضم ضمیمه چیزی را انتزاع کردیم، آن را ذاتی محسوب نمی کنیم.

همچنین اگر محمولی را بر ذات چیزی حمـل کردیم بـدون ضم ضـمیمه، آن محمول ذاتی است ولی اگر با ضم ضـمیمه حمل شد، ذاتی نیست.

پس از دو جهت ذاتی را می توانیم بشناسیم یکی اینکه چیزی بر ذات حمل شود و دوم چیزی که از ذات منتزع شود بدون ضم ضمیمه ای.

معترض اعتارض کردند که همین وضع در مفهوم وجود نیز جاری است پس مفهوم وجود نیز باید ذاتی ماهیت باشد.

بنـابر اصاله الماهیه از ماهیت مجعوله، مفهوم وجود را انتزاع می کنیم و این مفهوم از ذات ماهیت بـدون ضم ضـمیمه انتزاع می شود چون وجود در خارج موجود نیست که به ماهیت منضم شود پس بنابر این قاعده مفهوم وجود ذاتی ماهیت است در حالی که به طریق اولی مفهوم وجود نمی توانـد ذاتی ماهیت باشد پس نباید از ذات ماهیت انتزاع شود در حالی که انتزاع شده اسـت و هیچ راهی برای حل این شبهه نیست.

ص: ۱۴۸

اگر وجود اصـیل بود و در خـارج بـا مـاهیت متحـد و در ذهن به آن ملحق می شـد، در این صورت اشـکالی پیش نمی آمـد و مفهوم وجود از ماهیت منضمه با وجود انتزاع می شد.

علی ان مصـداق الحمل و مطابق الحکم هو نفسـها بحسب ذلک الظرف، لا امر زائد علیها یقوم بها قیاما عقلیا فی ظرف التحلیل، و اتّحادیـا فی الظرف الخـارج عنه فیصـحح الحمل فانه لا یفتقر صـدق الموجود علی الماهیه و انتزاع الوجود عنها الا الی تقررها فی الاعیان تقررا ماهویا من دون اعتبار قیام شـی ء بها او اضافتها الی شـی ء او سـلب شـی ء عنها و هذا بعینه سبیل حمل ذاتیات الاشیاء علیها (۱)

مصنف دوباره مطالب گذشته را تکرار می کنند.

ترجمه و شرح متن:

در همین خط چند کلمه قبل داشتیم که «ویضعها به» در حالی که در نسخه قدیم «یصفها به» بود که این عبارت صحیح تر است و مطلب را از یک خط قبل معنا می کنیم.

سپس عقل با نوعی از تحلیل از ذات ماهیت مفهوم وجود را انتزاع می کند و ماهیت را به آن موصوف می کند و حمل می کند بر این ماهیت، مفهوم وجود را.

حال به عبارت امروز بر می گردیم.

و تحقیق بر این است که آنجایی که مفهوم وجود را بر ماهیت حمل می کنیم، مصداق حمل و مطابَق حکم همان ماهیت است بحسب ظرف واقع و حاق اعیان.

پس به حسب واقع خود ماهیت را مصداق و مطابَق قرار می دهیم نه اینکه امر زائدی (وجود) داشته باشیم که قائم شود به ماهیت به نحو قیام عقلی در ظرف تحلیل (ذهن) و به نحو قیام اتحادی در ظرف خارج از ذهن تا حمل صحیح شود پس همانا احتیاجی نیست در حمل موجود بر ماهیت و انتزاع وجود از ماهیت الا به اینکه این ماهیت تقرر داشته باشد در خارج به نحو تقرر ماهوی بدون اینکه اعتبار شود که چیزی به ماهیت قائم شود یا ماهیت به چیزی اضافه شود یا چیزی از ماهیت سلب شود و این بعینه شیوه حمل ذاتیات اشیاء بر اشیاء است.

ص: ۱۴۹

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۵.

یعنی مفهوم وجود و مفهوم موجود باید ذاتی ماهیت باشند چون آنچه که در مورد ذاتیات گفتیم در این دو مورد نیز صادق است.

پس تا اینجا مصنف اشکال را وارد کردند بنابر اصاله الوجود و اصاله الماهیه.

فان خطر هذا ببالک، فاعلم ان الفرق بین الذاتی و العرضی علی مصطلح ایساغوجی لیس مجرد انتزاع المفهوم من مرتبه ذات الموضوع و عدم انتزاعه من مرتبه ذاته بل یعتبر مع ذلک کون المفهوم المنتزع و ماینتزع منه هو من سنخ واحد. فمفهوم الحیوان المنتزع من مرتبه ذات الانسان ذاتی لا- بمجرد انه منتزع من مرتبه ذاته، بل لهذا و لان کل واحد منهما من سنخ المفاهیم و الماهیات. و مفهوم الوجود علی القول بان له حقیقه عینیه و ان انتزع من مرتبه حقیقته و کذا صدق مفهوم الموجود علیها بحسب تلک المرتبه، لکن حقیقته لیست من سنخ المفاهیم فلیس و لا- واحد منهما بذاتی لهما علی مصطلح ایساغوجی بل انما هما ذاتیان لهما علی مصطلح کتاب البرهان. و کذلک الکلام فی غیرهما من الامور التی ذکرتها. فلیس سبیل انتزاع الوجود عنها و لا سنّه حمل الموجود علیها سبیل انتزاع الوجود عنها الذاتیات من الذوات و سنّه حملها علیها.

پاسخ به اشکال مذکور بنا بر اصاله الوجود:

مصنف شروع به جواب به این اشکال بنا بر اصاله الوجود می کنند و بعد این شبهه را بنابر اصاله الماهیه بررسی می کنند.

ایشان در جواب می فرمایند که برای تشخص ذاتی شیء دو معیار وجود دارد که هر دو باید در ذاتی موجود باشند ومستشکل فقط یکی از این معیارها را مطرح کردند و بعد اشکال را وارد کردند.

ص: ۱۵۰

معیار ذاتی بنا بر اصطلاح ایساغوجی:

این دو علامت عبارت اند از اینکه:

۱. این شیء باید از خود ذات انتزاع شود و یا بر خود ذات حمل شود بدون ضم ضمیمه ای.

۲. منتزع و منتزع منه و یا مصداق و محمول باید هر دو از یک سنخ باشند تا بتوانیم بگوییم که این منتزع ذاتی منتزع منه است و یا آن محمول ذاتی موضوع است.

مثلا حیوان را از ذات انسان انتزاع می کنیم بدون ضم ضمیمه پس شرط اول وجود دارد و این منتزع که حیوان است و منتزع منه که انسان است هر دو از یک سنخ هستند یعنی هر دو ماهیت هستند.

اما بنابر قول به اصاله الوجود مفهوم وجود را از وجود خارجی انتزاع می کنیم در حالی که این دو از یک سنخ نیستند و یکی از سنخ واقعیت خارجی است و دیگری مفهوم ذهنی است.

خلاصه اینکه این چهار امر هیچکدام معیار دوم ذاتی بودن را ندارند لذا هیچکدام ذاتی وجود نیستند.

ترجمه و شرح متن:

اگر این مطلب به دل شما خطور کرد پس بدان که فرق بین ذاتی و عرضی بنابر اصطلاح ایساغوجی فقط این نیست که ذاتی آن مفهومی است که از مرتبه ذات موضوع انتزاع شود و عرضی مفهومی است که از مرتبه ذات موضوع انتزاع نشود.

بلکه علاوه بر این شرط لازم است که مفهوم منتزع و آنچه که این مفهوم از آن انتزاع شده است از یک سنخ باشند.

«و ما ینتزع منه هو» : صحیح تر این است که گفته شود «ما ینتزع هو منه».

پس مفهوم حیوان که منتزع است از مرتبه ذات انسان، ذاتی است ولی نه به صرف اینکه منتزع از ذات انسان است بلکه هم به خاطر اینکه از ذات انسان انتزاع شده است و هم به خاطر اینکه هر دو از اینها از سنخ مفاهیم و ماهیات هستند.

ص: ۱۵۱

و مفهوم وجود بنـابر قول به اینکه برای وجود حقیقتی است عینی و خارجی (اصاله الوجود) هر چنـد این مفهوم از مرتبه ذات و حقیقت وجود انتزاع شـده است ولی این برای ذاتی بودن کافی نیست و همچنین صدق مفهوم موجود بر وجود نیز به خاطر این است که از مرتبه ذات انتزاع شده است ولی چون حقیقت وجود از سـنخ مفاهیم نیست لذا نمی توان گفت که هر دو هم سـنخ هسـتند لـذا هیچکـدام از این دو مفهـوم (مفهـوم وجـود که منـتزع است و مفهـوم موجود که محمول است) ذاتی این دو وجود (وجـودی که منـتزع منه است و وجـودی که موضوع است) نیسـتند بنـابر اصـطلاح ایسـاغوجی بلکه ذاتی هسـتند برای حقیقت وجود بنـابر اصـطلاح کتـاب برهـان چون بنـابر مصـطلح باب برهان هم ذاتی باب ایساغوجی ذاتی است و هم چیزی که بـدون واسطه حمل شود ذاتی است.

تا اینجا فقط مفهوم وجود و موجود را بیان کردیم که نسـبت به وجود ذاتی نیسـتند و همچنین سایر موارد نیز با هیمن بیان ذاتی نیستند.

پس راه انـتزاع وجـود از حقیقت وجود و روش حمـل موجود بر حقیقت وجودماننـد راه انـتزاع ذایتـات از ذاتهـا و روش حمل ذاتیات بر ذاتها نیست.

یعنی اینکه در این موارد هر دو شرط رعایت نشده است و در ذاتیات باید هر دو شرط موجود باشند.

«انتزاع الوجود عنها الذاتیات من الذوات»: باید به این صورت اصـلاح شود «انتزاع الذاتیات من الذوات» و عبارت «الوجود عنها» باید حذف شود.

پس تا اینجا بنابر قول به اصاله الوجود شبهه را جواب دادیم.

پاسخ به اشکال مذکور بنا بر اصاله الماهیه / ۱۵. / رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

ص: ۱۵۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: پاسخ به اشکال مذکور بنا بر اصاله الماهیه/ ۱۵. / رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: اشکالی در مسأله حمل وجود داشتیم که می خواستیم آن را جواب دهیم.

گفتیم که مفهوم وجود را از ذات وجود انتزاع می کنیم بنابر اصاله الوجود و از ذات ماهیت انتزاع می کنیم بنابر اصاله الماهیه و آنچه که از ذات چیزی انتزاع می شود ذاتی اوست در حالی که مفهوم وجود نه ذاتی وجود است و نه ذاتی ماهیت.

ما این مشکل را در مبنای اصاله الوجود حل کردیم و حال می خواهیم بر طبق مبنای اصاله الماهیه نیز بحث کنیم.

(۱۵) و اما علی القول باصاله الماهیات فالشبهه لایخلو عن غلق و عوص. و اقصی ما یمکن ان یقوله احد فی الافتراق علی هذه الطریقه ان ما ینتزع منه مفهوم الوجود و مصداق حمل الموجود انما هو نفس الماهیه لا مع عزل النظر عن کل ما یغایرها و لا مع اعتبار حیثیه اخری خارجه عنها انضمامیه کانت او انتزاعیه، کما فی العوارض التی هی غیر الوجود بل مع ملاحظه صدورها بنفس ذاتها من الجاعل القیوم. و تلک الحیثیه خارجه عن المحکوم علیه مأخوذه علی نهج التوقیف لا التقیید، بخلاف حمل الذاتیات، فان ذات الموضوع فیما تستقل بنفسها فی کونها مصداقا للحمل و مطابقا للحکم مع عزل النظر عن ایه حیثیه کانت.(۱)

موضع بحث ما این است که ما قائل به اصاله الماهیه هستیم و مفهوم وجود را از ذات ماهیت انتزاع می کنیم و مفهوم موجود را بر ذات ماهیت حمل می کنیم و آیا بنابر این حمل و این انتزاع می توان گفت که مفهوم وجود و موجود ذاتی ماهیات هستند.

ص: ۱۵۳

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۶.

اگر ما توانستیم فرق بگذاریم بین مفهوم وجود و ذاتیات، اشکال جواب داده می شود چون مستشکل می خواهند مفهوم وجود یا مفهوم موجود را ملحق به ذاتیات کنند و فرقی بین مفهوم وجود و ذاتیات نمی بینند.

توضیح مطلب این است که ما از ماهیت سه چیز را انتزاع می کنیم:

از ماهیت اعراض را انتزاع می کنیم مثلا از این ماهیت دیوار، «ابیض» را انتزاع می کنیم و یا بر آن حمل می کنیم ابیض را ولی آیا ابیض از ذات ماهیت انتزاع می شود یا از ذات با ضمیمه چیزی دیگر؟

و همچنین مفهوم وجود را نیز از ماهیت انتزاع می کنیم و باید دقت شود که از ذات انتزاع می شود یا از ذات با ضمیمه

و همچنین ذاتیات ماهیت را نیز از ماهیت انتزاع می کنیم که شکی نیست از ذات ماهیت انتزاع می شوند.

حال این سه منتزع را بررسی می کنیم:

بررسی نحوه انتزاع عرضیات از ماهیت:

اما امر عرضی مثل ابیض که جزء عوارض ماهیت است چگونه از ماهیت انتزاع می شود؟ مشخص است که این وصف از ماهیت تنها انتزاع نمی شود و در ذات هیچ جوهری ابیضیت وجود ندارد و ما از ذات ماهیت، ابیض را انتزاع نمی کنیم بلکه باید چیزی ضمیمه شود به ماهیت تا ابیض را انتزاع کنیم و آن بیاض است یعنی باید ماهیت به بیاض مقید شود، تا ابیض انتزاع شود.

پس در عوارضی از قبیل ابیض ماهیت تنها برای انتزاع کافی نیست.

و همچنین است در مثالهایی مثل «السماء فوقنا» که در این مثالها نیز ضمیمه ای لازم است که آن ضمیمه مقایسه آسمان با زمین است.

ص: ۱۵۴

پس عوارضی که از این قبیل هستند احتیاج به ضمیمه دارند و ضمیمه نیز باید علی سبیل التقیید باشد یعنی باید قید شود.

بررسی نحوه انتزاع مفهوم وجود از ماهیت:

اما مفهوم وجود احتیاج به ضمیمه ندارد ولی اینگونه نیست که ذات ماهیت برای انتزاع کافی باشد چون ماهیت معدومه با اینکه ذاتش است ولی مفهوم وجود از آن انتزاع نمی شود پس باید ماهیت از جانب جاعل جعل شود و با تعلق جعل، ماهیت حالت دیگری پیدا می کند و آن حالت به ما اجازه می دهد که مفهوم وجود را انتزاع کنیم لذا تا جعل جاعل نباشد ما حق انتزاع وجود از این ماهیت را نداریم.

پس ماهیت خالی و تنها به ما اجازه انتزاع مفهوم وجود را نمی دهد بلکه چیزی لازم است که البته در این جا چیزی ضمیمه نمی شود ولی همین جعل جاعل چیزی است اضافه بر ذات ماهیت لذا مفهوم وجود از ذات ماهیت انتزاع نمی شود.

حال آیا جعل ماهیت قید می شود برای ماهیت همانگونه که در بحث بیاض بود؟

مصنف می فرمایند که خیر در اینجا تقییدی نیست ولی توقیف وجود دارد یعنی انتزاع مفهوم وجود از ماهیت بر جعل جاعل متوقف است.

بررسی نحوه انتزاع ذاتیات از ماهیت:

برای انتزاع ذاتیاتِ ماهیت از آن احتیاج به چیزی نیست نه ضم ضمیمه و نه جعل جاعل بلکه از حاقّ ماهیت چه ماهیت موجود باشد و چه معدوم باشد می توان ذاتیاتش را انتزاع کرد البته برای انتزاع ذاتیات باید وجودی را به ماهیت بدهید چه وجود خارجی و چه وجود ذهنی.

پس ماهیت منشأ انتزاع ذاتیات است علی سبیل التوقیت یعنی در وقتی که وجود به ماهیت داده می شود چه وجود ذهنی و چه وجود خارجی می توان ذاتیات را از ماهیت انتزاع کرد.

ص: ۱۵۵

پس حال هر سه قسم روشن شد.

پس می توان عوارض را از ماهیت انتزاع کرد به شرطی که چیزی را به ماهیت ضمیمه کنیم علی سبیل التقیید و می توان مفهوم وجود را از ماهیت انتزاع کرد به شرطی که جعل را به ماهیت ضمیمه کنیم علی سبیل التوقیف و همچنین می توان ذاتیات را از ماهیت انتزاع کرد علی سبیل التوقیت.

پس روشن شد که در وقت انتزاع مفهوم وجود، ماهیتِ خالی کافی نیست در حالی که در انتزاع ذاتیات ماهیت خالی کافی است پس فرق گذاشته شد بین مفهوم وجود و ذاتیات لذا نمی توان گفت که مفهوم وجود از ذاتیات ماهیات است.

این حل مشکل است که مصنف با بیانات متعددی آن را توضیح می دهند.

دقت شود که بحث ما در اینجا بنابر اصاله الماهیه است لذا نمی توان جوابی که بنابر اصاله الوجود دادیم را در اینجا مطرح کنیم.

در ذاتی بودن دو چیز را شرط کردیم یکی اینکه منتزع از ذات باشد و دوم اینکه مسانخ با منتزع منه باشد و بنابر بحث اصاله الوجود شرط دوم را رد کردیم و بنابر اصاله الماهیه شرط اول را موجود نمی دانیم.

ترجمه و شرح متن:

و اما بنابر قول به اصاله الماهیه این شبهه خالی از سختی نیست و نهایی ترین چیزی که ممکن است کسی در این زمینه بگوید در افتراق بین مفهوم وجود و ذاتیات ماهیت بنابر اصاله الماهیه این است که آنچه که مفهوم «وجود» از آن انتزاع می شود و آنچه که مصداق حمل «موجودٌ» است آن همان ماهیت است اما نه با قطع نظر از هر چه که مغایر ماهیت است (در حالی که در هنگام انتزاع ذاتیات از هر چه که غیر ماهیت است قطع نظر می کنیم) و نه با اعتبار کردن حیثیتی دیگر که خارج از ماهیت است چه این حیثیت انضمامی باشد مثل بیاض و چه انتزاعی باشد مثل فوقیت بلکه ما انتزاع می کنیم مفهوم وجود را از ماهیت با ملاحظه صدور ماهیت از جاعل قیوم و این حیثیت صدور از جاعل خارج از محکوم علیه است (محکوم علیه ماهیت است چون حکم می شود بر آن که موجود است) یعنی داخل در ذات ماهیت نیست و نه جنس ماهیت است و نه فصل ماهیت است و این حیثیت جعل به نحو توقیف اخذ شده است نه به نحو تقیید یعنی چیزی نیست که قید ماهیت شود بلکه چیزی است که کار ما که انتزاع مفهوم است متوقف بر اوست یعنی موقوف علیه است و اگر بخواهیم مفهوم وجود را انتزاع کنیم، این انتزاع متوقف بر این جعل است پس می توان گفت که جعل معتبر است برای انتزاع مفهوم وجود از ماهیت ولی نه علی نحو التقیید و التوقیت بلکه علی نحو التوقیف است به خلاف حمل ذاتیات که حمل ذاتیات بر ماهیات نه احتیاج به ضم ضمیمه دارد و نه احتیاج به توقیف بلکه همانا ذات موضوع در حمل ذاتیات مستقل است به نفسه در اینکه مصداق حمل باشد و مطابق حکم باشد با قطع نظر از هر حیثیتی.

«فیما» صحیح نیست و «فیها» صحیح است.

و اما حمل الموجود فمصداقه نفس ذات الموضوع لکن لا من حیث هی بل باعتبار تعلق جعل الجاعل القیوم بها فان وجد دلیل علیه من ضروره او برهان او مشاهده ترتب آثار الماهیه علیها، فعلم من ذلک ان معیار العقد و مصداق الحمل و مطابق الحکم متحقق فیحکم العقل بصحه الحمل.

تا اینجا مصنف گاهی مفهوم وجود را انتزاع می کردند و گاهی مفهوم موجود را حمل می کردند ولی بیشتر توجهشان به مفهوم وجود بود لذا در اینجا از حمل مفهوم موجود صحبت می کنند که آیا حمل مفهوم موجود بر ماهیت بر ذات ماهیت است و یا بر ذات با حیثیت تقییدیه است و یا با حیثیت توقیفیه است.

مصنف می فرمایند که اینگونه نیست که بنابر مبنای شما مفهوم موجود بر ماهیت حمل شود با قید وجود چون بنابر اصاله الماهیه وجودی در خارج نیست که بخواهد قید ماهیت شود و همچنین اینچنین نیست که بر ذات ماهیت بدون هیچ قید و حیثیتی مفهوم موجود حمل شود بلکه باید حیث صدور از جاعل لحاظ شود و بعد مفهوم موجود حمل شود.

ترجمه و شرح متن:

اما حمل موجود، مصداقش ذات ماهیت است اما نه مِن حیث هی بلکه به اعتبار اینکه جعل جاعل قیوم به این ماهیت تعلق گرفته است و برای فهمیدن اینکه جعل جاعل صورت گرفته است روشهای مختلفی وجود دارد مثل اینکه گاهی این جعل ضروری است یعنی بدیهی است و گاهی برهانی بر آن وجود دارد و یا مشاهده ترتب آثار ماهیت بر ماهیت، پس فهمیده می شود از این برهان و ضرورت و ترتب آثار که معیار عقد (قضیه) و مصداق حمل «موجودٌ» و مطابق حکم به «الموجود» محقق است و عقل در چنین حالتی حکم می کند به اینکه حمل صحیح است.

ص: ۱۵۷

پس وقتی حمل صحیح می شود که ماهیت با این حیثیت جعل جاعل موجود باشد.

لست اقول: ان ترتب الآثار ایضا داخل فی مصداق الحمل کما ظنه بعض اجله المتأخرین، فان ترتب الآثار متأخر عن مرتبه الموجودیه و صدق مفهوم الموجود. فمعیار الحمل الذی هو مصداقه فی الواقع و حاق الاعیان مرتبه متقدمه علی مرتبه ترتب الآثار.

از عبارت مصنف شاید بعضی گمان کنند که ایشان ترتب آثار را شرط حمل می دانند و می گویند که وقتی ترتب آثار را دیدی حمل کن «موجود» را و اگر ندیدی حمل نکن چون ظاهراً مصنف ترتب آثار را واسطه قرار دادند.

اما باید دقت شود که مصنف ترتب آثار را دخیل در حمل «موجودٌ» ندیدند و فقط ترتب آثار دلالت می کند بر اینکه «جعل» حاصل شده است و این ترتب آثار فقط برای ما «جعل» را بیان می کند و این «جعل» است که به ما اجازه حمل «موجود» را می دهد.

شاید تصور شود که ترتب آثار به ما اجازه حمل «موجود» را بدهد تکویناً یعنی ترتب آثار خودش جایز می کند حمل «موجود» را یعنی خودش دخیل در حمل است یعنی خودش مجوز حمل است.

اما مصنف این تصور را قبول ندارند چون ترتب آثار بعد از جعل می آید و وقتی جعل صورت گرفته باشد چه آگاهی از ترتب آثار پیدا شود و چه نشود، حمل «موجود» صحیح است و بعد از حمل «موجود» است که ترتب آثار می آید لذا نمی توان ترتب آثار را در حمل دخیل کرد بلکه باید گفت که ترتب آثار کاشف از جعل است و جعل عامل حمل حقیقی و واقعی است هر چند شاید ما بعداً پی به صحت حمل ببریم و حمل را انجام دهیم.

ص: ۱۵۸

ترجمه و شرح متن:

و نمی گویم که ترتب آثار نیز مانند جعل دخیل در صحت حمل است کما اینکه بعضی از بزرگان متأخرین اینگونه تصور کرده اند بلکه ترتب آثار متأخر است از مرتبه موجودیت و صدق مفهوم موجود.

پس معیار حمل که در واقع مصداق حمل است و هر جا این معیار حاصل باشد، حمل نیز حاصل می شود، این معیار مرتبه ای است مقدم بر ترتب آثار و آن معیار جعل است.

و جمله القول و فصل الخطاب ان الماهیه ما لم تکن صادره عن الجاعل لم یحمل علیها شی ء ذاتیا کان او عرضیا فان کانت صادره صدقت علیها الذاتیات لکن لا من جهه کونها صادره بل علی مجرد التوقیت لا التوقیف و صدق علیها الموجود من جهه کونها صادره، ای بسببه لا حینیه فقط. فسنه الحمل فی الوجود کما یخالف سنه الحمل فی سایر العرضیات یخالف سنه الحمل فی الذاتیات ایضا. هذا ما یناسب هذا القول.

مصنف مطلب را جمع می کنند و به قول خودشان فصل الخطاب را بیان می کنند و ماهیت را یک بار فرض می کنند که صادر نیست و یک بار فرض می کنند که صادر است و می گویند آن وقتی که جعل نشده است نه عوارض را می توان بر آن حمل کرد و نه ذاتیات را و نه وجود را و در وقتی که ماهیت جعل شد و لو در ذهن می توان ذاتیات را انتزاع کرد و وقتی این جعل را اعتبار و لحاظ کردیم، وجود را نیز می توان انتزاع کرد.

ترجمه و شرح متن:

و خلاصه قول و فصل الخطاب این است که ماهیت تا وقتی موجود نشده است و از جاعل صادر نشده است هیچ چیز را نمی توان بر آن حمل کرد و وقتی صادر شد از جاعل، ذاتیات اولین چیزی هستند که بر ماهیت صدق می کنند اما نه از این جهت که ماهیت صادر شده است یعنی برای صدق ذاتیات احتیاج به حیثیت صدور از جاعل نداریم بلکه انتزاع ذاتیات و حمل ذاتیات در وقت وجود و جعل انجام می گیرد (و متوقف بر آنها نیست).

ص: ۱۵۹

پس در وقتی که ماهیت صادر شد، ذاتیات از ذات ماهیت انتزاع می شوند و حتی اگر ماهیت را فقط در ذهن صادر کنیم نیز می توانیم ذاتیات را از آن انتزاع کنیم.

پس حمل و انتزاع ذاتیات مشروط به صدور نیست یعنی جعل ظرف انتزاع و حمل است و شرط آن نیست و به عبارت دیگر جعل را باید علی سبیل التوقیت لحاظ کنیم و صدور و جعل را فقط از جهت ظرفیت نگاه می کنیم.

و همچنین صدق می کند بر ماهیت «موجودٌ» اما از این جهت که این ماهیت صادر شده است به سبب جعل نه فقط که این صدور حینیت داشته باشد و بگوییم که در حینی که صدور حاصل است، مفهوم وجود انتزاع می شود یعنی انتزاع مفهوم وجود از ماهیت متوقف بر جعل و صدرو است و مثل انتزاع ذاتیات نیست که فقط جعل ظر ف آنها باشد.

پس سنه الحمل در وجود (که متوقف بر جعل است) هم با سنه الحمل در ذاتیات (که در وقت جعل ماهیت است) فرق دارد و هم با سنه الحمل در عرضیات (که در صورت تقیید ماهیت است) فرق دارد.

اشکال به پاسخ مذکور بنا بر اصاله الماهیه/ ۱۵./ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال به پاسخ مذکور بنا بر اصاله الماهیه/ ۱۵./ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: گفتیم که مفهوم وجود را بنابر اصاله الوجود از ذات وجود انتزاع می کنیم و بنابر اصالت ماهیت از ذات ماهیت انتزاع می کنیم و بنا بر آن قاعده ای که می گوید هر چه که از ذات شیئی انتزاع شود ذاتی اوست باید گفته شود که مفهوم وجود بنابر اصالت وجود ذاتی وجود است و بنابر اصالت ماهیت ذاتی ماهیت است.

ص: ۱۶۰

این اشکال را بنابر اصالت وجود و ماهیت جواب دادیم.

جوابی که بنابر اصالت وجود دادیم تمام است و شبهه ای در آن نیست ولی بر جوابی که طبق اصالت ماهیت دادیم شبهه و اشکالی وارد است که باید آن را بررسی کنیم.

و نقول: فرض کون الماهیه مصداقا لحمل الموجود بلاـ حیثیه تقییدیه یلاـزم کون مفهوم الموجود ذاتیا لکل ماهیه موجوده لاتحادهما سنخا، و انتزاعه من مرتبه ذاتها. (۱)

جوابی که به آن اشکال سابق داده بودیم این است که ما وجود را از ذات ماهیت انتزاع نمی کنیم بلکه از ماهیت همراه با حیثی انتزاع می کنیم هر چند آن حیث مانند آن حیثی که در انتزاع ابیض مورد حاجت است نیست ولی به هر حال حیثی از حیثیات است یعنی جعل جاعل را در ماهیت ملاحظه می کنیم و بعد وجود را انتزاع می کنیم لذا مفهوم وجود از ذات ماهیت انتزاع نمی شود بلکه از ماهیتی که با جعل جاعل متحیث شده است انتزاع می کنیم.

پس ما نتوانستیم مفهوم وجود را از ذات ماهیت انتزاع کنیم تا مفهوم وجود ذاتی ماهیت شود.

به عبارت دیگر در ذاتی بودنِ شیء دو شرط است یکی اینکه از ذات انتزاع شود و دوم اینکه منتزع و منتزع منه از یک سنخ باشند.

وقتی طبق مبنای اصاله الوجود مفهوم وجود را از ذات وجود انتزاع می کردیم چون این دو از یک سنخ نبودند لذا گفتیم که مفهوم وجود ذاتی وجود نیست و شبهه ای نیز بر ما وارد نشد و جواب تمام بود.

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۶.

ولی بنابر اصاله الماهیه منتزع و منتزع منه از یک سـنخ هسـتند و هر دو مفهوم هستند بنابر این شرط دوم حاصل است لذا گفتیم که شـرط اول مفقود است و مـا مفهوم وجود را از ذات مـاهیت به تنهایی انتزاع نکردیم بلکه از ماهیتی که متحیث به جعل بود انتزاع کردیم.

اشکال مصنف بر جوابی که به اشکالِ «انتزاع وجود از ماهیت» بنابر اصاله الماهیه داده شده بود:

اما مرحوم مصنف می فرمایند که این جواب تمام نیست و در فرض اصاله الماهیه مفهوم وجود از ذات ماهیت انتزاع می شود.

مـا اینگونه می گوییم که آن حیثیتی که در هنگـام انتزاع مفهوم وجود در نظر گرفته می شود خـارج از ذات مـاهیت است و به هر حال مفهوم وجود از ذات ماهیت گرفته می شود بنابر این هم شـرط اول حاصل است و هم شـرط دوم لذا مفهوم وجود باید ذاتی ماهیت باشد.

ترجمه و شرح متن:

پس می گوییم که فرض اینکه خود مـاهیت مصـداق باشـد برای حمـل موجود (یـا انـتزاع مفهوم وجود) بـدون حیثیت تقییـدیه (چون گفتید که جعل و مجعولیت نه قید است و نه وقت و فقط موقوف علیه است) این فرض لازم دارد که مفهوم «موجود» هر دو شـرط ذاتی بودن را داشـته باشد لذا ذاتی شود برای هر ماهیت موجوده ای چون هم این دو مسانخ هسـتند و همچنین مفهوم وجود از مرتبه ذات ماهیت انتزاع می شود لذا هر دو شرط موجودند و در نتیجه مفهوم وجود باید ذاتی ماهیت شود.

و فرض کونها مجعوله بذاتها یلازم کون مفهوم المجعول ایضا ذاتیا لکل ماهیه مجعوله. و هذا کما تری.

ص: ۱۶۲

مصنف اشکال دیگری را نیز مطرح می کنند و می فرمایند که شما که اصاله الماهوی هستید می توانید بر ماهیت مفهوم دیگری غیر از «موجوده» نیز حمل کنید مثلاـ می توانید بگویید که «الماهیه مجعوله» و چون هم ماهیت و هم مجعول از یک سنخ هستند و هر دو مفهوم اند و همچنین مفهوم «مجعول» از ماهیت انتزاع شده است لذا باید مفهوم «مجعول» نیز ذاتی ماهیت باشد.

ترجمه و شرح متن:

و فرض اینکه این ماهیت بذاته (بدون حیثیت تقییدیه) مجعول باشد، لازم دارد که مفهوم مجعول نیز مانند مفهوم موجود ذاتی هر ماهیت مجعوله ای باشد و این همانگونه است که می بینی (یعنی اشکالش روشن است و همانطور که مفهوم موجود ذاتی ماهیت نیست مفهوم مجعول نیز ذاتی ماهیت نیست).

و صدورها عن الجاعل لیس حیثیه تقییدیه لکونها موجوده حیث فرضت خارجه عن المحکوم علیه و لو فرضت داخله لم تکن الماهیه فقط مصداقا لحمل الموجود و قد فرض کونها مصداقا له فقط.

«صدورها....» دفع دخل مقدر است.

اشکال: اگر کسی بگوید که این ماهیت از جاعل صادر شده است و همین صدور از جاعل کنار این ماهیت نشسته است پس ماهیتِ خالی و تنها منشأ انتزاع و موضوع حمل «موجود» نیست بلکه این ماهیت همراه با این صدور جعل منشأ انتزاع است، بنابر این شرطِ اولِ ذاتی بودن را نداریم لذا مفهوم «موجود» و «مجعول» ذاتی ماهیت نیستند.

جواب: در جواب می گوییم که صدور از جاعل حیثیت خارجه است و حیثیت تقییدیه نیست یعنی حیثیتی است خارج از ذات ماهیت و کنار ماهیت نیست به دلیل اینکه خود شما نیز قبول دارید که «موجوده» حمل بر ذات ماهیت می شود نه بر ماهیت موجوده و همچنین است در «مجعوله» یعنی ماهیت مقید به موجود و مجعول را موضوع قرار نمی دهید بلکه خود ذات ماهیت را موضوع قرار می دهید و می گویید که «الماهیه موجوده او مجعوله».

ص: ۱۶۳

و همچنین این قید در تقدیر نیز گرفته نمی شود تا کسی بگوید که اصل کلام اینگونه بوده که «الماهیه الموجوده موجوده».

ترجمه و شرح متن:

و صدور ماهیت از جاعل حیثیت تقییدیه برای موجود بودن ماهیت نیست زیرا صدور از جاعل خارج از محکوم علیه (موضوع که ماهیت است) فرض شده است و لذا حیثیت تقییدیه است و اگر این صدور از جاعل را داخل در ماهیت قرار بدهید، ذات ماهیت به تنهایی مصداق حمل «موجود» نیست در حالی که فرض شده که همین ذات مصداق برای موجود و مجعول است و به عبارت دیگر نمی توان «صدور از جاعل» را قید داخلی گرفت.

پس ما از ذات ماهیت مفهومی را انتزاع می کنیم که مسانخ با ماهیت است لذا باید ذاتی ماهیت باشد.

ثم تلک الحیثیه الخارجه لو کانت من سنخ الماهیات فحالها حالها فیحتاج الی حیثیه خارجه. والکلام فیها عائد. فلا تکون من سنخها و لا من سنخ العدم ضروره، فتکون امرا ثالثا هو مجعول بذاته. فهو موجود بذاته و الا فیکون من سنخ الماهیه او العدم لا امرا ثالثا و قد فرض انه امر ثالث. و الموجود بذاته نفس الوجود و کذا المجعول بذاته نفس الجعل، اذ المصداق بذاته لکل مشتق هو نفس مبدئه، فاذن تلک الحیثیته الخارجه نفس الجعل و الوجود، فتکون الماهیه مجعوله و موجوده بالعرض و قد فرضت مجعوله بذاتها و موجوده بنفسها.

ثم هذا المجعول بذاته مبدء مفهوم المجعول لانه نفس الجعل و مبدء مفهوم الموجود لانه نفس الوجود.

رد اصاله الماهیه با در نظرگرفتن اشکال مذکور:

مرحوم مصنف در اینجا موقتاً از اشکال خارج می شوند و مطلبی را افاده می کنند که با استفاده از این مطلب، اصاله الماهیه رد می شود هر چند خود اشکال قبل نیز ردی بر اصاله الماهیه بود ولی در اینجا به مجیب اشکال نمی کنند بلکه مستقیماً سراغ اصاله الماهیه می روند.

ص: ۱۶۴

ایشان می فرمایند که آن حیثیت خارجه از چه سنخی است؟ آیا از سنخ وجود است و یا از سنخ ماهیت است و یا عدم است؟ مشخص است که از این سه حال خارج نیست.

اگر بگویید که ماهیت است ما می گوییم که پس او هم اگر بخواهد مصداق مجعول و موجود شود احتیاج به حیثیت خارجه ای دارد همانطور که ماهیت اولیه ما نیز احتیاج به حیثیت خارجه ای داشت و آن حیثیت خارجه دوم نیز از سنخ ماهیت است و اگر بخواهد مصداق موجود یا مجعول شود احتیاج به حیثیت دیگری دارد و در نتیجه تسلسل لازم می آید پس نباید این حیث را از سنخ ماهیت بدانیم.

و همچنین از سنخ عدم نیز نیست چون موجود است و معدوم نیست و اصلا عدم چیزی نیست که بخواهد سنخیت داشته باشد.

پس ناچاریم که بگوییم که از سنخ وجود است.

و حال که از سنخ وجود شد، موجود بذاته و مجعول بنفسه می شود به دلیل اینکه هر مشتقی مبدأش مصداقش است مثلا ابیض مشتق است و مصداقش دیوار است و بیاض که مبدأ ابیض است به طریق اولی مصداق ابیض نیز می باشد پس مبدأ هر مشتقی مصداق آن مشتق نیز می باشد.

حال این حیثیت خارجه که از سنخ وجود است، خودش مصداقی می شود برای موجود چون خودش مبدأ وجود است و همچینن مصداق مجعول می شود چون خودش مبدأ مجعول است پس این حیثیت خودش مصداق «مجعول» و «موجود» می شود پس موجود بذاته و مجعول بذاته است پس بنابر این وجود (حیثیت خارجه) موجود بذاته و مجعول بذاته است که این همان معنای «اصاله» است لذا می توانیم بگوییم که «وجود» اصیل است لذا اصاله الماهیه باطل است و اصاله الوجود ثابت است.

ص: ۱۶۵

ترجمه و شرح متن:

و این حیثیت خارجه اگر از سنخ «ماهیت» باشد، پس حالِ این حیثیت مانند حال ماهیت است پس در نتیجه احتیاج به حیثیت دیگری دارد و کلام در آن حیثیت دیگر نیز تکرار می شود و به حیثیت دیگری احتیاج خواهد بود و هکذا یتسلسل و همچنین این حیثیت از سنخ «عدم» نیز نیست بالبداهه پس امر سومی است که مجعول بذاته باشد (پس عدم اصلا مجعول نیست و ماهیت بغیره مجعول می شود و وجود (حیثیت خارجه) بذاته مجعول است).

و این حیثیت خارجه موجود بذاته است (از سنخ وجود است) و الاـ باید از سنخ ماهیت و یا عدم باشد (چون غیر از وجود چیزی جز عدم و ماهیت نیست) در حالی که ما الآن ثابت کردیم که این حیثیت نمی تواند از سنخ ماهیت و عدم باشد و چیز دیگری است.

پس «موجود بذاته»، خودِ «وجود» است و «مجعول بنفسه»، خودِ «جعل» است.

ما گفتیم که بیاض، ابیض بذاته است و وجود موجود بذاته است ولی مصنف برعکس می فرمایند یعنی جای موضوع و محمول را عوض می کنند و می گویند که ابیض بذاته بیاض است و موجود بذاته وجود است و مجعول بنفسه جعل است.

و آنچه که موجود بذاته است نفس وجود است و آنچه که مجعول بذاته است خود جعل است چون مصداق بذاته و ذاتی برای هر مشتقی خود مبدأ مشتق است پس این حیثیت خارجه نفس جعل و وجود است پس در نتیجه «ماهیت»، مجعول و موجود بالعرض است در حالی که بنابر مبنای اصاله الماهیه فرض شده بود که ماهیت اصیل و مجعول بنفسه است.

«اذا المصداق» غلط است و «اذ المصداق» صحیح است.

پس اینکه ما فرض کرده بودیم که ماهیت اصیل است خُلف است و باعث این محال می شود و حال که خلف فرض لازم آمد پس باید دست از این اصاله الماهیه کشیده شود.

پس بنابر اصیل بودن ماهیت هم خُلف فرض پیش می آید و هم مطلوب ما که اصاله الوجود است نتیجه داده می شود.

پس این مجعول بذاته (جعل) مبدأِ (مبدأ اشتقاقیِ) مفهوم مجعول است زیرا این مجعول بذاته خود جعل است و همچنین همین مجعول بذاته (که وجود است) مبدأ مفهوم موجود است چون خود این مجعول بذاته نفس وجود است.

و العبره فی صدق المشتق اتحاد المبدء مع ذات الموضوع او قیامه به قیاما انتزاعیا او انضمامیا او اعتباریا کما علمت فیما مضی.

مصادیق مشتق:

مصنف قانون مهمی را در اینجا ذکر می کنند.

مصنف می فرمایند که مشتق بر چهار چیز صدق می کند:

۱. ذات مبدأ

۲و۳و۴. چیزهایی که مبدأ به آنها قائم است که این سه گروه عبارت اند از همانهایی که در صفحه **۱۵۳** و **۱۵۴** گفته شد که گفتیم گاهی قیام اعتباری است و گاهی انضمامی است و گاهی انتزاعی است مثلا در «الجدار ابیض»، بیاض به جدار قیام انضمامی دارد لذا ما می توانیم ابیض را بر جدار حمل کنیم و همچنین است در «السماء فوقنا» که مبدأ مشتق به سماء قیام انتزاعی دارد و همچنین در «الانسان انسان» که قیام اعتباری است.

ترجمه و شرح متن:

و آنچه که معتبر است در صدق مشتق، اتحاد مبدأ مشتق با ذات موضوع است یا قیام مبدأ به موضوع به صورت انتزاعی و یا انضمانمی و یا اعتباری همانگونه که دانستی در آنچه که گذشت (صفحه **۱۵۳** و **۱۵۴**).

ص: ۱۶۷

فیکون تلک الحیثیه داخله فی المحکوم علیه بالموجود و قد فرضت خارجه و یحصل من ذلک ان الوجود مجعول بذاته موجود بنفسه و الماهیه تابعه لها فیهما.

حال مصنف به ادامه بحث سابق می پردازند.

حیثیتی که ما تا کنون آن را خارجه فرض کردیم ثابت کردیم که نه از سنخ ماهیت است و نه از سنخ عدم بلکه از سنخ وجود است و ما می خواهیم این حیثیت را بر ماهیت موجوده و مجعوله حمل کنیم لذا دیگر حیثیت خارجه نمی شود بلکه داخل در ماهیت است یعنی ماهیت می شود «المحکوم علیه بالوجود» یعنی «الماهیه الموجوده» در نتیجه قید و حیث وجود که آن را خارجه فرض کرده بودیم، داخله می شود لذا علاوه بر این مطلوب ما را نتیجه می دهد یعنی علاوه بر اینکه خلف فرض است، مُثبِت اصاله الوجود نیز می باشد.

ترجمه و شرح متن:

و حال که حیثیت عبارت شد از وجود و این وجود نیز بالذات محکوم علیه شد برای وجود، در نتیجه این حیثیت داخل خواهد بود در آنچه که بر آن حکم به موجودیت شده است (ماهیت مجعوله) در حالی که این حیثیت، خارجه فرض شده بود لذا خلف فرض است علاوه بر اینکه مطلوب ما را نیز نتیجه می دهد و در نتیجه وجود هم مجعول بذاته است و هم موجود بنفسه ولی ماهیت تابع حقیقت وجود است در جعل و وجود.

مصنف می فرمایند که «ماهیت تابع وجود است» چون ایشان ماهیت را تابع وجود می دانند و آن را بالتبع موجود می دانند نه بالعرض.

ثم الجعل علی هذه الطریقه من مقوله الفعل، فان کان کبعض الافعال واقعا علی المفعول بعد تقرره کوقوع الضرب من الضارب علی المضروب فیکون تعلقه بالماهیه بعد تقررها، فنقول: تقررها المقدم علی تعلق الجعل به اما تقرر وجودی او تقرر ماهوی فقط.

ص: ۱۶۸

مصنف در این قسمت از عبارت با اصاله الماهیه درگیر می شوند.

رد اصاله الماهیه با بیانی دیگر:

جعل وجود یعنی چه؟

جعل وجود: جعل وجود که همان افاضه وجود است اینگونه نیست که ما چیزی را فرض کنیم و بعد بر آن وجود را افاضه کنیم بلکه وجود سابقه ای ندارد و خود وجود افاضه می شود.

اما جعل ماهیت به چه معناست؟

جعل ماهیت: ماهیت چزی است که وجود به آن داده می شود و اینگونه نیست که ماهیت نیز مانند وجود بدون سابقه جعل شود بلکه ماهیت در خارج موجود می شود. حال آیا به ماهیتی که موجود نیست وجود می دهیم؟ و یا ماهیت حاصل است و به آن وجود می دهیم؟ اگر حاصل است و تقرر دارد آیا تقرر وجودی دارد یعنی موجود است و ما به او وجود می دهیم و یا تقرر ماهوی دارد یعنی فقط ماهیت دارد و وجودی ندارد و ما به آن وجود می دهیم؟

بیان فروض مسأله:

پس در اینجا سه فرض متصور است:

۱. یکی اینکه ماهیت هیچگونه تقرری نداشته باشد و بعد جعل شود و وجود بگیرد.

۲. فرض دوم اینکه ماهیتی که تقرر ماهوی و وجودی دارد جعل شود.

۳. فرض سوم اینکه ماهیتی که فقط تقرر ماهوی دارد جعل شود.

فرض اول اینگونه است که ماهیت هیچگونه تقرری نداشته باشد و بعد به وجود بیاید نه تقرر ماهوی و نه تقرر وجودی.

در فرض دوم ماهیت هم تقرر وجودی دارد و هم تقرر ماهوی ولی در فرض سوم ماهیت فقط تقرر ماهوی دارد.

مصنف اینگونه می گویند که گاهی فعل به صورت جعل بسیط است یعنی چیزی در خارج نیست که فعل بر آن واقع شود بلکه با خود انجامِ فعل، مفعول ساخته می شود و گاهی جعل مرکب است یعنی فعل متعلق می شود به مفعولی که در خارج است مثل ضرب که بر مضروبی خاص که قبلا موجود بوده است وارد می شود.

ص: ۱۶۹

پس در مورد ماهیت نیز همین دو حالت متصور است.

مصنف از قسم اول در مورد ماهیت صحبت نمی کنند و فعل ما هیچگاه ماهیت بدون سابقه را موجود نمی کند و یا اگر بکند فعلاً مصنف از آن بحث نمی کنند و به قسم دوم می پردازند.

بررسی فرض دوم: جعل یعنی چزی که اگر صادر شد، بتوان وجود را انتزاع کرد بنابر نظر اصاله الماهیه و یا بنابر نظر اصاله الوجود یعنی همان ایجاد.

فعلا- طبق نظر اصاله الماهوی ها صحبت می کنیم و طبق فرض دوم می گوییم که جعل باید بر مفعولی واقع شده باشد یعنی جعل باید حیثیتی باشد که اجازه انتزاع مفهوم وجود از ماهیت را بدهد پس باید این ماهیت ابتدا تقرری داشته باشد تا وجود بر آن جعل شود.

حال آیا این ماهیت تقرر وجودی دارد که به تبع تقرر ماهوی نیز داشته باشد و یا فقط تقرر ماهوی دارد؟

معتزله تقرر ماهوی را در خارج معتقد هستند ولی ما تقرر ماهوی را در ذهن برای ماهیت قائل هستیم . ماهیت را در ذهن مقرر می دانیم و بعد همین ماهیت مقرر را با جعل موجود می دانیم.

پس ماهیت اگر تقرر نداشته باشد و فعل ما بخواهد این ماهیت را بسازد که اصلا مورد بحث ما نیست ولی اگر فعل ما واقع بر مفعول شود که فعل عبارت است از صدور حیثیتی که اجازه می دهد مفهوم وجود انتزاع شود و مفعول نیز ماهیت است که بحث ما در همین جا است.

اگر این ماهیت قبل از صدورِ فعل تقرر وجودی داشته باشد که در این صورت قهراً تقرر ماهوی نیز خواهد داشت که این فرض اول است.

ص: ۱۷۰

فرض دوم این است که این ماهیت تقرر ماهوی داشته باشد و تقرر وجودی نداشته باشد.

پس در اینجا دو بحث را مطرح می کنیم.

ترجمه و شرح متن:

سپس جعل بنابر این طریقه (اصاله الماهیه) از مقوله فعل است پس اگر مانند بعضی از افعال واقع شود بر مفعول بعد از تقرر مفعول مانند ضرب از ضارب که بر مضروب واقع می شود که این مضروب که انسان خارجی است قبل از صدور فعل ضرب در خارج تحقق داشته است.

از عِدل «ان» مصنف بحث نمی کنند و عدل «ان» عبارت است از اینکه خودِ فعل یعنی خود صدور، مفعول را بسازد.

پس بنابر این فرض تقرر ماهیت قبل از جعل بوده است و تعلق این جعل به ماهیت بعد از تقرر ماهیت است.

پس می گوییم که تقرر ماهیت که مقدم بر تعلق جعل به ماهیت است یا تقرر وجودی است که در نتیجه تقرر ماهوی نیز همراه اوست و یا فقط تقرر ماهوی دارد.

فان كان تقررا وجوديا ــ و التقرر الوجودى يلازم التقرر الماهوى ــ فهى فى تقررها الوجودى و الماهوى كليهما مستغنيه عن الجاعل، فلم يكن حمل الموجود عليها متوقفا على صدورها من الجاعل، فلم يكن فرق بين حمله عليها و حمل الذاتيات عليها، بل تكون موجوده بذاتها مع عزل النظر عن الحيثيات التعليليه ايضا فهى موجوده بالضروره الازليه كما انها موجوده بالضروره الذاتيه، فهى واجبه بذاتها و قد فرضت ممكنه بذاتها،

حال اگر ماهیت قبل از جعل جاعل در خارج تقرر وجودی داشت در نتیجه تقرر ماهوی نیز خواهد داشت پس بنابر این ماهیت در تقرر وجودیش به جعل جاعل نیاز نخواهد داشت چون فرض این است که این ماهیت قبل از تعلق جعل، تقرر وجودی داشته باشد پس این جعل تحصیل حاصل خواهد بود و ماهیت به این جعل نیاز نخواهد داشت.

ص: ۱۷۱

نکته: ماهیت ها اگر بخواهند در خارج موجود شوند باید چیزی به آنها قید زده شود چه آن چیز را وجود بنامیم و چه جعل و چه حیث صدور از جاعل خلاصه اینکه ماهیت برای موجود شدن احتیاج به حیثیت تقییدیه دارد ولی وجود اینگونه نیست و برای بودن در خارج فقط افاضه علت کافی است و وجود برای تقررش احتیاج به حیثیت تعلیلیه دارد ولی ماهیت هم احتیاج به حیثیت تعلیله دارد و هم حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیله است که حیثیت تقییدیه را به ماهیت می دهد.

پس حال که ماهیت در خارج تقرر وجودی دارد نه نیاز به حیثیت تقییدیه دارد و نه نیاز به حیثیت تعلیلیه.

مصنف ابتدا می فرمایند که با این فرض ماهیت، حیثیت تقیدیه نمی خواهد پس به ضرورت ازلی موجود است و همچنین احتیاج به حیثیت تعلیلیه نیز نخواهد داشت در نتیجه به ضرورت ازلی موجود است.

ماهیت اگر وجودش ضروری باشد ضرورت ازلی خواهد داشت یعنی ما دام الذات و یا ما دام القید است یعنی ما دامی که قید وجود دارد موجود است بالضروره ولی اگر چیزی حیثیت تعلیله را نخواست مانند خود خدا می شود که احتیاج به افاضه ندارد و علتی نمی خواهد پس ماهیت نیز اگر در وجودش علتی نداشت موجود به ضوررت ازلی می شود یعنی واجب الوجود می شود.

پس ماهیت یا ضرورت ما دام دارد و یا ضرورت ازلی دارد و به اعتبار اینکه حیثیت تقییدیه نمی خواهد، ضرورت ما دام یا ذاتی دارد یعنی ما دامی که این ذات را دارد موجود است و اگر حیثیت تعلیلیه نخواهد نیز ضرورت ازلی خواهد داشت.

ص: ۱۷۲

پس ماهیت اگر قبل از جعل جاعل تقرر وجودی داشته باشد، لازم می آید که واجب الوجود بالذات باشد در حالی که ماهیت ممکن الوجود است.

این اشکال فرض اول است.

اشکال دیگری نیز وارد است به این عبارت که مگر می توان موجودی که وجودش حاصل است را جعل گرد؟ در این صورت تحصیل حاصل می شود که محال است.

ترجمه و شرح متن:

اگر تقرر این ماهیت تقرر وجودی باشد (و تقرر وجودی همراه دارد تقرر ماهوی را) در این صورت ماهیت در تقرر ماهوی وجودیش مستغنی از جاعل خواهد بود پس در نتیجه حمل موجود بر این ماهیت متوقف بر صدور ماهیت از جاعل نخواهد بود و در نتیجه فرقی بین حمل وجود بر ماهیت و حمل ذاتیات ماهیت بر ماهیت نخواهد بود (چون هر دو برای حمل احتیاج به قید ندارند).

بلکه این ماهیت موجود بالذات خواهد بود یعنی نه تنها بدون ضمیمه بلکه بدون علت موجود خواهد بود با قطع نظر از حیثیات تعلیله (چون تقرر وجودی دارد) پس در نتیجه ماهیت موجود بالضروره و ازلی خواهد بود کما اینکه موجود بالضروره الذاتیه شده بود (با قطع نظر از حیثیت تقییدیه) پس در نتیجه ماهیت واجب بالذات خواهد بود در حالی که ماهیت ممکن بالذات فرض شده بود.

و الا کان تقررا ماهویا و تصیر بتعلق الجعل موجوده، فلم تکن مجعوله بذاتها و متقرره بنفسها من الجاعل، بل تقررها الماهوی ازلی و تقررها الوجودی لا حق به، فمع الاغماض عن ان ذلک لیس مذهب من یقول بمجعولیه الماهیات بل هو مذهب من یقول بثبوتها ازلاً و انفکاک الثبوت عن الوجود،

ص: ۱۷۳

در نسخه «و الا کان» وجود دارد ولی ظاهرا «و ان کان» صحیح تر است.

تا اینجا ما فرض کرده بودیم که قبل از جعل، ماهیت تقرر وجودی و در نتیجه تقرر ماهوی داشته باشد.

بررسی فرض سوم: و اگر ماهیت واجب بالذات نباشد یعنی تقرر وجودی نداشته باشد، بلکه تقرر ماهوی داشته باشد، بنابر این نمی توان گفت که ماهیت احتیاج به جاعل ندارد بلکه ماهیت هر چند دارای تقرر ماهوی است ولی برای گرفتن تقرر وجودی احتیاج به جاعل دارد.

مصنف اولاً توضیح می دهند که بنابر این نمی شود گفت که ماهیت احتیاج به جاعل ندارد و ماهیت وقتی تقرر ماهوی دارد برای گرفتن تقرر وجودی احتیاج به جاعل دارد یعنی مجعول می شود و واجب بالذات هم نیست.

ولی دو اشکال در اینجا مطرح است:

اشکالات وارده بر فرض سوم:

اشکال اول: یکی اینکه این مبنا اصلا مبنای اصاله الماهوی ها نیست بلکه مبنای معتزله است که آنها قائل هستند که ماهیات از ازل تقرر ماهوی داشته اند و بعد خداوند به آنها وجود می دهد.

ترجمه و شرح متن:

و اگر تقرری که ماهیت قبل از جعل جاعل دارد تقرر ماهوی باشد و ماهیت به وسیله تعلق جعل موجود شود، پس ماهیت از ناحیه جاعل موجود و متقرر نشده است بلکه از ازل تقرر ماهوی داشته است و مجعول بالذات بوده از ازل (ولی وجودش مجعول نبوده است) و متقرر بالذات بوده است از ازل (خودش نه وجودش) .

پس تقرر ماهویِ ماهیت ازلی است و تقرر وجودیش بعداً به وی ملحق می شود به وسیله جعل جاعل.

و با اغماض از این که این قول مذهب کسانی نیست که قائل به اصاله ماهیت هستند بلکه مذهب کسی است که قائل به ثبوت ماهیت است ازلاـ و مذهب کسی است که بین ثبوت و وجود فرق می گذارند (یعنی معتزله که بین ثبوت و وجود فرق می گذارند) پس با اغماض از این اشکال می گوییم که:

ص: ۱۷۴

نقول: لیست الماهیه علی ذلک مجعوله بجعل بسیط بل هناک مجعول و مجعول ایاه؛ و المجعول هو الماهیه و المجعول ایاه حیثیه مکتسبه من الجاعل هی کونها بحیث ینتزع منها مفهوم الموجود، و تلک الحیثیه لم تکن عدما ضروره و لا ماهیه اخری، اذ الکلام فیها عائد، بل امرا ثالثا یغایر الماهیه او العدم و تعلق الجعل به بذاته فتقرر به ذاتا و وجودا فهو مجعول بذاته و کذا موجود بنفسه، و الماهیه تابعه له فیهما، اذ لو کان فی مرتبه المجعولیه التی هی مرتبه ذاته خالیه عن الوجود لم یکن امرا ثالثا فهو اما ماهیه او عدم و قد فرض انه امر ثالث.

اشکال دوم: اشکال دوم این است که بنابر این قول ماهیت به جعل بسیط جعل نمی شود.

ماهیت باید به جعل بسیط جعل شود یعنی چیز ی ندهیم که آن برود ماهیت را جعل کند بلکه باید از ناحیه جاعل چیزی به نام حیثیت صادر شود که آن حیثیت ماهیت را موجود کند یعنی دو جعل اتفاق می افتد و جاعل حیثیت را جعل می کند و این حیثیت ماهیت را جعل می کند.

بنابر قول به اصالهٔ الوجود اصلاً ماهیت مجعول نیست بلکه وجود مجعول است به جعل بسیط ولی بنابر قول اصاله لماهوی ها ماهیت مجعول است به جعل بسیط در حالی که بنابر این فرضی که الآن مطرح کردیم ماهیت «مجعول» می شود و حیثیت «مجعول ایاه» می شود یعنی واسطه جعل می شود.

اگر جعل به این حیثیت تعلق بگیرد و جعل، جعل بسیط باشد باید در مورد این حیثیت بحث کنیم تا ببینیم که چه اتفاقی می افتد:

این حیثیت یا از سنخ وجود است و یا عدم است و یا از سنخ ماهیت است که قبلاً از آن بحث شد.

ترجمه و شرح متن:

پس ماهیت بنابر این فرض مجعول به جعل بسیط نیست بلکه یک مجعول وجود دارد که ماهیت است و مجعول ایاه نیز موجود است که آن حیثیتی است که از جاعل مکتسب شده است و این حیثیت یعنی اینکه ماهیت به گونه ای باشد که از آن مفهوم وجود انتزاع شود یعنی جاعل ماهیت را به نحوی قرار می دهد که بتوان وجود را از آن انتزاع کرد و این نحو جعل همان حیثیت است و این حیثیت یا عدم است و یا وجود است و یا از سنخ ماهیت است که قبلا در مورد این سه فرض بحث شد.

این حیثیت نمی تواند امری عدمی باشد چون عدم چیزی نیست که بخواهد ماهیت را موجود کند.

و همچنین از سنخ ماهیت نیز نیست چون اگر ماهیت باشد باید حیثیت دیگری این حیثیت را موجود کند و هکذا یتسلسل پس این حیثیت باید از سنخ وجود باشد تا اشکالی پیش نیاید و وقتی این حیثیت از سنخ وجود باشد یعنی که جاعل وجود را جعل کرده است که این همان اصاله الوجود است.

و این حیثیت از سنخ عدم نیست چون عدم نمی تواند منشأ تغییر باشد و همچنین این حیثیت نمی تواند ماهیت باشد چون کلام در این حیثیت نیز عائد خواهد بود بلکه امر سومی است به غیر از ماهیت و عدم یعنی وجود است.

«او العدم» غلط است و «والعدم» صحیح است.

پس این حیثیت امر ثالثی است غیر از ماهیت و عدم، که جعل به آن تعلق گرفته است بذاته و بدون ضم ضمیمه و این حیثیت به وسیله این جعل هم ذات متقرری پیدا کرد و هم وجود متقرری پیدا کرد یعنی هم تقرر وجودی یافت و هم تقرر ذاتی پس این حیثیت مجعول بذاته و موجود بنفسه است و ماهیت تابع این حیثیت است هم در وجود و هم در جعل زیرا اگر این حیثیت خالی از وجود باشد در مرتبه ذاتش یعنی ذاتش وجود نباشد و چیز دیگری باشد لازم می آید که یا ذاتش ماهیت باشد و یا عدم باشد که این دو فرض را رد کردیم لذا ذات این حیثیت وجود است.

ص: ۱۷۶

«فی مرتبه المجعولیه» صحیح نیست و «فی مرتبه مجعولیته» صحیح است.

چون اگر این حثیت در مرتبه مجعولیتش که همان مرتبه ذاتش است خالی از وجود باشد یعنی ذاتش وجود نباشد در نتیجه امر سومی نخواهد بود بلکه یا ماهیت است و یا عدم است در حالی که فرض شده بود که امر سومی است و حال که ذاتش وجود است پس موجود بنفسه است.

ادامه بیان اشکال به پاسخ مذکور بنا بر اصاله الماهیه و بیان اینکه اصاله الماهیه لازم دارد انهدام نفسش را و بیان دو موضع نزاع بین فلاسفه/ ۱۶.ایقاظ و ایماض و ۱۷.تشاجر و تنازع/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان اشکال به پاسخ مذکور بنا بر اصاله الماهیه و بیان اینکه اصاله الماهیه لازم دارد انهدام نفسش را و بیان دو موضع نزاع بین فلاسفه/ ۱۶.ایقاظ و ایماض و ۱۷.تشاجر و تنازع/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در جواب شبهه ای بود که عده ای در باب مفهوم وجود یا مفهوم موجود وارد کرده بودند و خواستند از این شبهه نتیجه بگیرند که مفهوم وجود یا مفهوم موجود باید ذاتی باشد برای ماهیت یا برای وجود که ما هم شبهه را خواندیم و هم جواب آن را.

بعد مصنف به مناسبت وارد رد قول به اصاله الماهیه شدند و اینچنین فرمودند که اگر جعل را که فعل است بر ماهیت که مفعول است وارد کنیم باید ماهیت قبل از این جعل تقرری داشته باشد یا تقرر وجودی و یا تقرر ماهوی، بر تقرر وجودی مصنف اشکال کردند و بر تقرر ماهوی می خواستند سه اشکال وارد کنند که دو اشکال را خواندیم و اکنون اشکال سوم را می خواهیم بخوانیم.

ص: ۱۷۷

ثم اذا بنی الامر علی کون الماهیه مجعوله بذاتها بتقررها الماهوی فذاتها و ذاتیاتها بجعل الجاعل، فلا یصح الفرق بکون حمل الذاتیات علیها توقیتیا و حمل الموجود علیها توقیفیا بل کل واحد منها توقیفی.(۱)

اشکال سوم: پس اکنون فرض بر این است که ماهیت تقرر ماهوی دارد و با جعل جاعل تقرر وجودی پیدا می کند که به این معنا است که هم ذات ماهیت و هم ذاتیات ماهیت با جعل جاعل موجود می شوند یعنی هم ذات تقرر وجودی پیدا می کند و هم ذاتیات در نتیجه هم ذاتی را می توان بر ماهیت حمل کرد و هم موجود را یعنی بعد از جعل هم ذاتیات حمل بر ماهیات می شوند و هم موجود در حالی که قبل از جعل فقط می توانستیم ذاتیات را بر ماهیت حمل کنیم چون ماهیت بعد از جعل تقرر وجودی پیدا می کند.

قبلاً فرق گذاشتیم بین ماهیات و مفهوم موجود و گفتیم که مفهوم وجود را حمل می کنیم علی سبیل التوقیف و ذاتیات را حمل می کنیم علی سبیل التوقیت یعنی اینچنین می گوییم که در وقتی ماهیت موجود است ذاتیات بر او حمل می شوند اما

نمی گوییم که در وقتی که مـاهیت موجود است، موجود بر او حمـل می شود بلکه می گوییم که به شـرطی که ماهیت موجود شـود، موجـود بر او حمـل می شود یعنی حمـل موجود را متوقف می کنیم بر وجود مـاهیت ولی حمـل ذاتیـات را متوقف نمی کنیم بر وجود مـاهیت بلکه در حین وجود مـاهیت حمـل را انجـام می دهیم یعنی وجود در هنگـام حمـل ذاتیـات موقوف علیه نیست ولی در هنگام حمل وجود موقوف علیه است.

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۶۸.

حال مرحوم مصنف می فرمایند که اگر ماهیت قبل از جعل تقرر ماهوی داشته باشد و بعد از جعل تقرر وجودی پیدا کند لازم می آید که ذات و ذاتیات ماهیت بعد از جعل وجود پیدا کنند لذا هم حمل وجود و هم حمل ذاتیات علی سبیل التوقیف هستند یعنی هم برای حمل موجود و هم برای حمل ذاتیات بر ماهیت شرط است که ماهیت موجود شود چون تقرر وجودی ماهیت و ذاتیاتش بعد از جعلِ جاعل حاصل می شوند در نتیجه فرقی بین حمل موجود و حمل ذاتیات باقی نمی ماند در حالی که شما قائل به فرق هستید لذا اشکال وارد است و این اشکال ناشی از آن است که شما قائل به اصاله الماهیه هستید و گفتید که ماهیت با جعلش ذات پیدا می کند ولی ما می گوییم که با جعل ماهیت، وجود ذات پیدا می کند نه ماهیت در نتیجه بنابر قول شما لازم می آید که حمل ذاتیات نیز متوقف بر جعل باشد چون ذاتیات نیز با ذات به وجود می آیند.

بنابر اصاله الماهیه ما در خارج ذات ماهیت را درست می کنیم پس وقتی ذات آمد همان موقع است که ذاتی می آید لذا ذاتیات نیز متوقف بر جعل می شوند لذا هم حمل ذاتیات بر ماهیت و هم حمل موجود بر ماهیت هر دو توقیفی می شوند یعنی هر دو متوقف بر جعل هستند.

ترجمه و شرح متن:

سپس اگر بنا شود امر بر اینکه ماهیت مجعول بذاته باشد با تقرر ماهویش(جعل ماهیت به ذات ماهیت تعلق گرفته است نه به وجودش)، پس لازم می آید که ذات و ذاتیات ماهیات با جعل جاعل حاصل شوند پس صحیح نیست که فرق گذاشته شود به اینکه حمل ذاتیات بر ماهیت توقیتی است و حمل وجود بر ماهیت توقیفی است بلکه حمل هر یک از این دو توقیفی خواهد بود و چه حمل ذاتیات بر ماهیات و چه حمل موجود بر ماهیات هر دو توقیفی خواهند بود.

در عبارت «بل کل واحد منها توقیفی»، «منها» صحیح نیست و «منهما» صحیح است.

و ما قالته الفلاسفه من «ان الذاتی لا یعلل و ان سلب الشی ء عن نفسه و سلب ذاتیه عنه محال فیجب ثبوت الشی ء و ثبوت ذاتیاته له بلا- حیثیه تعلیلیه» معناه ان ثبوت الذاتی بعد وضع الذات لا یعلل بحیثیه، لا انه غیر معلل بحیثیه تعلیلیه هی علة نفس ذات الموضوع ایضا.

اعتراض بر اشکال سوم: اعتراض می کنیم بر مصنف که شما حمل ذاتیات بر ماهیت را توقیفی گرفتید در حالی که کل فلافسه معتقدند که ذاتیات ماهیت بدون علت و بدون جعل برای ماهیت ثابت هستند و «ذاتی الشیء لم یکن معللاً» در حالی که شما در اینجا ذاتیات را متوقف و معلولِ «جعل» کردید لذا حرف شما این است که جاعل باید ذاتیات را به ماهیت بدهد در حالی که فلاسفه می گویند که ذاتیات بدون جاعل و بدون علت برای ماهیت ثابت هستند.

رد اعتراض: مصنف جواب می دهند که منظور از «الذاتی لایعلل» این است که وقتی ماهیت واجد ذاتش شد و ذاتش در خارج موجود شد، دیگر لازم نیست ذاتیات از جای دیگری حاصل شوند بلکه از جعلِ اصل ذات حاصل می شوند لذا این اشکال بر مصنف وارد نیست و حرف مصنف با حرف فلاسفه منافاتی ندارد و منظور فلاسفه این بوده است که وقتی ذات موجود می شود، احتیاجی نیست که ذاتی با جعل دیگری جعل شود و وقتی ذات موجود است دیگر احتیاج به جعل جاعل برای پیدایش ذاتی نیست.

پس بنابر اصاله الماهیه ذات ماهیت معلل است و جعل می شود و ذاتیات با همین جعل، حاصل می شوند و جدای از ذات ماهیت جعل نمی شوند.

ص: ۱۸۰

ما بنابر اصاله الوجود می گوییم که «ما جعل اللهُ المِشمِشهَ مشمشهً بل اوجدها» و این حرف ابن سینا است که ناظر به این است که خداوند وجود را در خارج قرار می دهد نه ماهیت را.

ترجمه و شرح متن:

و آنچه که فلاسفه گفته اند که عبارت باشد از این که «ذاتی تعلیل بردار نیست و اینکه سلب شیء از خودش و سلب ذاتیاتش از خودش محال است پس واجب است که شیء یعنی ذات ثابت باشد و ذاتیات ذات نیز برای او ثابت باشند بدون حیثیت تعلیلیه» منظورشان این است که ثبوت ذاتی بعد از وضع ذات معلل نیست با حیثیت دیگری نه اینکه بگوییم که ذاتی معلل نباشد با حیثیت تعلیله ای (جاعل) که این حیثیت (جاعل) علت ذات ماهیت نیز می باشد.

پس جاعلی که علت ذات ماهیت است، علت ذاتیات ماهیت نیز هست و منظور فلاسفه این است که وقتی ذات موجود شود احتیاجی به جاعل و جعل دیگری نیست تا ذاتیات موجود شوند.

(۱۶) ایقاض و ایماض: فاستبان من تضاعیف تلک البیانات ان البناء علی اصاله الماهیه یلازم انهدام نفسه و انها لا یجوز ان یکون مصداقا یصدق [علی] محمول و ان کان من ذاتیاته،

«ایقاض» صحیح نیست و «ایقاظ» صحیح است که به معنای بیدار کردن است و «ایماض» صحیح است و به معنای درخشیدن است که اصل آن «ومض» است.

در جلاست گذشته گفته شد که مرحوم مصنف می خواستند بگویند که بنابر تقرر ماهیت، هم خلف فرض پیش می آید و هم اصاله الوجود ثابت می شود و در اینجا نیز بر همین بخش دوم تأکید دارند و می فرمایند که فرض اصاله الماهیه ما را به محذور می کشاند لذا این فرض یعنی اصاله الماهیه غلط است و در نتیجه اصاله الوجود ثابت است.

ترجمه و شرح متن:

پس با بیانات گذشته روشن شد که بنا گذاشتن بر اصاله الماهیه لازم دارد اینکه خود اصاله الماهیه خودش را منهدم کند.

«مصداقاً یصدق [علی] محمول» غلط است و «مصداقاً لصدق محمول» صحیح است و در نسخ قدیمی نیز همین است و مصحح اشتباه کرده اند و «لصدق» را «یصدق» خوانده اند لذا برای توجیه مجبور شده اند که «[علی]» را نیز بعد از «یصدق» اضافه کنند.

پس اگر ماهیت را اصیل کنیم جایز نیست که همین ماهیت مصداقی باشد برای صدق محمولی هر چند این محمول از ذاتیات ماهیت باشد چون همانگونه که گفتیم احتیاج به حیثیت تعلیلیه ای دارد.

و لا یمکن ایضا قیام صفه بها او انتزاعها عنها الا بعد وضع وجودها مقدما علیها فیقرّر به ذاتها اولاً ثم لوازمها ان کان بسیطه، او فصلها ثم جنسها ثم نفسها ثم لوازمها ان کانت مرکبه. فالقول بان من ضروب ثبوت الصفه للموصوف فی الاعیان ثبوتها له بحسب حال الموصوف مع انکار اصل الوجود فی الاشیاء ذوات الماهیات، قضیه لفظیه خالیه عن القضیه العقلیه.

مصنف اشکال دیگری را نیز مطرح می کنند و آن این است که از بیانات گذشته روشن شد که حتی نمی توان هیچ صفتی را به ماهیتِ جدای از وجود نسبت داد و برای حمل هر صفتی بر ماهیت احتیاج به وجود ماهیت است یعنی اول باید ذات ماهیت را موجود کنید و اگر ماهیت بسیط است لوازمش را می توان حمل کرد و اگر ماهیت مرکبه است اول جنسش و بعد فصلش را باید به او نسبت داد و بعد خود ماهیت مرکبه موجود می شود و بعد لوازم ماهیت موجود می شوند.

ص: ۱۸۲

پس تمام اوصاف ماهیت حتی اوصاف ذاتی ماهیت مانند جنس و فصل احتیاج دارند به وجود.

پس این غلط است که گفته شود که صفتی را در خارج به موصوفی نسبت می دهیم چه این موصوف موجود باشد و چه نباشد بلکه برای انتساب یک صفت به موصوفی در خارج احتیاج به این است که خود موصوف اول در خارج موجود شود چه این صفت ذاتی باشد و چه ذاتی نباشد و بیرونی باشد مثل لوزام ماهیت.

ترجمه و شرح متن:

و همچنین جایز نیست قیام صفتی به ماهیت و یا انتزاع صفتی از ماهیت مگر بعد از اینکه وجود را برای ماهیت وضع کردید که این وجود مقدم بر ماهیت است پس به وسیله وجود ذات ماهیت مقرر می شود اولا و سپس لوازم ماهیت مقرر می شوند و این (تقرر ذات و بعد تقرر لوزام) در صورتی است که ماهیت بسیط باشد و یا اول فصل ماهیت مقرر می شود و بعد جنسش و بعد خود ماهیت و بعد لوازم ماهیت مقرر می شوند در صورتی که ماهیت مرکب باشد.

حال مصنف می فرمایند اینکه بعضی می گویند که بدون اینکه موصوف موجود شود می توان صفت وجودی به او داد، این حرف صحیحی نیست و تا موصوف موجود نشود نمی توان صفتی وجودی را بر آن حمل کرد.

پس قول به اینکه از انحاء ثبوت صفت برای موصوف در اعیان و در خارج این است که صفت ثابت باشد برای موصوف به حسب حال موصوف در حالی که اصل وجود در اشیاء دارای ماهیت مورد قبول نیست و مورد انکار است (بنابر اصاله الماهیه چه بگوییم که وجود باشد و اصیل نباشد و چه بگوییم که اصلا نباشد)، این قول قضیه ای لفظیه است که خالی از قضیه عقلیه است و مطابق با عقل نیست.

ص: ۱۸۳

«ان کان بسیطه» صحیح نیست و «ان کانت بسیطه» صحیح است.

و اما التمجمج الذی نسب الی مقلده اتباع المشائین فی الفرق بین کون الخارج ظرفا لنفس النسبه کالاتصاف و الثبوت و غیرهما و بین کون الخارج ظرفا لثبوت النسبه فلیس علی ما ینبغی باطلاقه؛ فان هؤلاء المقلّدین ان کانوا موافقین للمشائین فی اصل الوجود کما وصفناه، فذلک منهم کلام قویم، فان النسبه کما علمت مرجعها الوجود و الخارج ظرف لنفس الوجود، و ان لم یکن موافقین لهم فکلامهم لفظ بحت لا حقیقه له، فان الخارج هو الوجود حقیقه، و حیث فرض ان لا اصل له فکیف یتصور کون الخارج ظرفا لنفس شی ء او لثبوته.

مصنف تا اینجا با اصاله الماهیه درگیر شدند و آن را از بین بردند ولی بعضی از مقلده اتباع مشائین گفته اند که فرق است بین اینکه خارج ظرف باشد برای خود نسبت یا اینکه ظرف باشد برای ثبوت نسبت که همین بحث در صفحه ۱۵۸ نیز مطرح شد.

خلاصه اینکه بعضی ها فرق گذاشته اند بین اینکه خارج ظرف نسبت مثل اتصاف باشد یا خارج ظرف ثبوت اتصاف باشد مثلا این انسان متصف است به «امکان» و آیا خارج ظرف امکان است و یا ظرف وجود امکان؟!

مصنف در جواب می فرمایند که این کلام به اطلاقش نزد ما صحیح نیست ولی طبق مبنای اصاله الوجود صحیح است و بنابر اصاله الوجود نسبت از سنخ وجود می شود (هر ماهیتی وقتی جعل می شود، وجودش جعل می شود) لذا می توانیم بگوییم که خارج ظرف نسبت است یعنی ظرف وجود است.

ترجمه و شرح متن:

«اما المتجمج» صحیح نیست و «اما التمجمج» صحیح است و «تمجمج» یعنی صریح نگفتن و دو پهلو حرف زدن.

ص: ۱۸۴

و اما تمجمجی که نسبت داده شده است به مقلده اتباع مشائین در اینکه خارج ظرف نسبت باشد مثل اتصاف و ثبوت و .... و یا اینکه خارج ظرف ثبوت ماهیت باشد پس این مطلب را نمی توان به طور مطلق قبول کرد یعنی بنابر نظر اصاله الماهوی ها صحیح نیست.

اصاله الماهوی ها ماهیت را در خارج حاصل می دانند و وجود ماهیت را در خارج حاصل نمی دانند.

پس این مقلدین اگر موافق باشند با مشائین در اصاله الوجود همانگونه که آن را وصف کردیم پس این کلامی که از ایشان نقل شد کلامی قویم است چون همانگونه که دانستی مرجع نسبت به وجود است و خارج نیز ظرف است برای نفس وجود لذا ظرف است برای نفس نسبت.

ظاهراً «و ان لم یکن» غلط است و «و ان لم یکونو» صحیح است ولی در نسخه ها «و ان لم یکن» است.

و اگر این مقلده موافق با مشاء نباشند در اصاله الوجود پس کلام اینها لفظی خالی است که معنایی ندارد چون خارج حقیقةً ظرف وجود است و چون از جانب اصاله الماهوی ها فرض شده که وجود اصلی ندارد پس چگونه متصور است که خارج ظرف خود شیء باشد و یا ظرف وجود شیء باشد یعنی طبق اصاله الماهیه اصلا این بحث متصور نیست چون بنابر نظر این گروه اصلا ظرف وجود متصور نیست.

دقت شود که بنابر اصاله الوجود خارج ظرف وجود است و بنابر اصاله الماهیه خارج ظرف ماهیت است.

(۱۷) تشاجر و تنازع: و للفلاسفه فی هذا لموضع مشاجرتان:

المشاجره الاولی فی «ان الوجود الرابطی بالمعنی الذی سبق هل یخالف الوجود المحمولی نوعا او یوافقه؟» والحق انه یخالفه وفاقا لصدر اعاظم الفلاسفه.

ص: ۱۸۵

قال فی الاسفار الاربعه: «و قد اختلفوا فی کونه غیر الوجود المحمولی [بالنوع ام لا] ثم تحققه فی الهلیات البسیطه، والحق هو الاول فی الاول و الثانی هو الثانی».

در این قسمت دو مسأله اختلافی مطرح می شود و مصنف تعبیر به مشاجره و منازعه می کنند یعنی بین حکما در این دو مسأله اختلاف واقع است.

بیان دو مسأله اختلافی بین حکما:

این دو مسأله عبارت اند از اینکه:

۱. آیا وجود رابطی و وجود محمولی یک نوع هستند و تفاوت در شخص و یا صنف دارند و یا آیا دو نوع مختلف هستند؟

۲. در هلیه بسیطه آیا وجود رابطی داریم و یا نداریم (در هلیات مرکبه وجود رابطی مسلم االوجود است و همه آنها را قبول دارند).

قضیه ای که محمولش وجود است هلیه بسیطه است و قضیه ای که محمولش وجود مقید است هلیت مرکبه است.

این بحث که حدود ۴ صفحه به طول می انجامد در مورد مشاجره اول است و مشاجره دوم نیز بعدا مطرح می شود.

مشاجره اول:

وجود محمولی وجودی است که می تواند محمول واقع شود و وجود رابطی وجودی است که بین محمول و موضوع ربط برقرار می کند مثلا در قضیه «زید موجود»، «موجود» وجود محمولی است و در قضیه «زید قائم» وجودی بین قائم و زید حاصل است که بین اینها ارتباط برقرار می کند و آن وجود رابطی است.

آن اتحادی که بین شیء و صفتش در خارج است را اگر به ذهن بیاوریم وجود رابطی می شود و اگر وجود خودشیء را به ذهن بیاوریم وجود محمولی می شود.

ص: ۱۸۶

ترجمه و شرح متن:

و برای فلاسفه در این موضع دو مشاجره است:

مشاجره اول در این است آیا وجود رابطی به معنایی که گذشت آیا با وجود محمولی مخالف است نوعاً یا با هم در نوع موافق هستند و اختلاف در غیر نوع دارند مثلا دو فرد اند یا در دو صنف هستند و حق این است که این دو در نوع مخالف هستند که این قول ملاصدرا نیز می باشد.

بیان قول ملاصدرا در اسفار: ملاصدرا در اسفار می فرمایند که: «و حکما اختلاف دارند در اینکه وجود رابطی غیر از وجود محمولی است در نوع و یا اینگونه نیست و سپس اختلاف کرده اند در اینکه آیا این وجود رابطی در هلیات بسیطه نیز محقق است و یا محقق نیست؟ و حق قول اول (اختلاف نوعی) است در مشارجه اول و قول دوم (عدم تحقق وجود رابطی در هلیات بسیطه) است در مشاجره دوم».

«والثانی هو الثانی» غلط است و «والثانی فی الثانی» صحیح است.

و بعد ذلک قال: «والاتفاق النوعی فی طبیعه الوجود مطلقا عندنا لا- ینافی التخالف النوعی فی معانیها الذاتیه و مفهوماتها الانتزاعیه کما سیتضّح لک مزید ایضاح، علی ان الحق ان الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ». تمّ ما اردناه من کلامه.

صدرا معتقد است که وجود در خارج طبیعت واحده است که دارای مراتب مختلفه است و ملاصدرا در اسفار قائل به تشکیک وجود می شوند هر چند در جلد ۲ می گویند که وحدت وجود را قبول دارند ولی بیشتر به تشکیک پایبند هستند.

در تشکیک هر مشککی نوع واحدی است که مراتبش مختلف است مثل بیاض که نوع واحد است ولی مراتب مختلفه دارد ولی مشاء معتقدند که هر جا تشکیک به نظر می رسد در واقع انواع مختلفی وجود دارند یعنی این سفیدی نوعی است و سفیدی روشن تر نوع دیگری است و همچنین وجودهای خارجی را متباین به تمام ذات می دانند ولی صدرا می گوید که هر جا تشکیک است یک نوع است که این نوع دارای مراتب است و در مورد وجود نیز همین را می گویند و می گویند که وجود یک طبیعت است که مراتب مختلفه دارد.

ص: ۱۸۷

نکته: مشاء تشکیک در صدق را قبول دارند یعنی مفهومی در صدقش بر افراد متفاوت باشد.

نکته: شیخ اشراق در ماهیات قائل به تشکیک است ولی مشاء قائل به تباین ماهیات هستند و همچنین مشاء در وجود نیز قائل به تباین هستند ولی صدرا قائل به تشکیک است.

صدرا به خودشان اشکال می کنند و بعد جواب می دهند:

اشکال: ما قبلا گفتیم که وجود طبیعت واحده است ولی حالا می گوییم که وجود رابطی یک نوع است ولی وجود محمولی نوعی دیگر است، چگونه این دو حرف با هم سازگار هستند؟

جواب: ما گفتیم که طبیعت وجود واحد است ولی نگفتیم که مفهوم وجود واحد است بلکه مفهوم وجود محمولی با مفهوم وجود رابطی فرق دارد و مفهوم اینها متفاوت هستند.

وجود محمولی و وجود رابطی در خارج شخص هستند ولی وقتی مفهوم می شوند و به ذهن می آیند نوع می شوند یعنی وجود محمولی و وجود رابطی در ذهن از هم جدا می شوند پس صدرا می گویند که من در خارج قائل هستم به اینکه وجود طبیعت واحده است و در ذهن این دو نوع از وجود را با هم متفاوت می دانم.

ترجمه و شرح متن:

و ملاصدرا بعد از این گفته اند که: «اینکه ما در طبیعت وجود مطلقا گفتیم که اتفاق نوعی دارند و همه وجودها یک نوع هستند، این اتفاق مخالفت با این تفاوت نوعی ندارد چون این تفاوت نوعی در معانی ذاتیه و (عطف تفسیری) مفاهیم انتزاعیه از وجود است کما اینکه بعداً برای تو روشن خواهد شد و اصلاً حق این است که اتفاق بین وجود محمولی و وجود رابطی فقط در لفظ است و فقط لفظشان یکی است و معانی آنها متفاوت است». تمام شد آنچه که اراده کرده بودیم از کلام ملاصدرا.

ص: ۱۸۸

پس ما از وجود رابطی مفهومی را می فهمیم و از وجود محمولی مفهوم دیگری را می فهمیم که این دو مفهوم هر چند دو نوع متفاوت هستند ولی یک لفظ دارند و این لفظ بر آنها به اشتراک لفظی صدق می کند.

و قد یتخیل ان فیه اضطرابا، فان صدره یدل علی ان مراده من الوجود الرابطی و المحمولی مفهومهما، و ذیله علی ان مراده من الوجود المحمولی حقیقته، فان مفهومه لیس کذلک.

بیان اضطراب موجود در کلام ملاصدرا: بعضی در عبارت صدرا تناقض دیده اند و گفه اند که صدرش با نوعش نمی سازد چون در صدر ملاصدرا مدعی اختلاف بالنوع شده اند و اختلاف بالنوع یعنی اینکه بحث را در مفهوم برده اند ولی در آخر صحبتشان بحث را بر طبیعت وجود مطرح کرده اند که خارجی است.

پس صدر بحث نشان می دهد که نزاع در مفهوم است ولی ذیل بحث نشان می دهد که بحث در مورد خارج است و در مورد طبیعت وجود است نه مهفوم وجود پس صدر و ذیل کلام صدرا موضع نزاع را به دو نحو متفاوت معنا می کند.

آیا حالا بحث در مورد طبیعت جود است و یا مفهوم وجود؟ چرا اصلا وقتی بحث مربوط به ذهن و مفهوم است شما وارد بحث طبیعت خارجی وجود شده اید؟ پس مشخص نیست که موضع نزاع کجاست؟

ترجمه و شرح متن:

و گاهی تخیل می شود که در کلام صدرا اضطرابی است چون همانا صدر کلام ملاصدرا دال بر این است که مراد از وجود رابطی و محمولی مفهوم این دو است و ذیل کلامشان دال بر این است که مراد از وجود محمولی حقیقت آن است و مفهوم وجود محمولی اینگونه نیست و متفق نوعی نیست.

ص: ۱۸۹

و نقول: هـذا التخيّل ليس من جليل النظر فی کلامه و يرتفع بـدقيق النظر فيه. فان اصـحاب هـذا التشاجر علی ما رأينا لم يـذکروا موضع الخلاف مشروحا متعينـا خاليـا عن الاحتمـال، فيشـرح بحسب الاحتمـال علی صور: اوليهـا: ان يکون التشـاجر فی مفهوم الوجود الرابطی و المحمولی. ثانيهـا: ان يکون فی حقيقتهـا. ثالثهـا: ان يکون فی مفهوم الاول و حقيقه الثانی. و رابعها: ان يکون فی عکس ذلک. و الحق فی جميعها الاختلاف.

رد اضـطراب: مرحوم مصـنف می فرمايند که اگر دقت شود اين اضـطراب در کلام صدرا برطرف می شود و خلاصه اينکه اين مشاجره چهار صورت دارد و در هر چهار صورت اختلاف است.

ممکن است اينگونه گفته شود که مفهوم اين دو بـا هم اختلاف دارنـد و يـا واقع آنهـا بـا هم اختلاف دارنـد و يا اينکه مفهوم رابطی با واقع محمولی اختلاف دارد يا اينکه واقع رابطی با مفهوم محمولی اختلاف دارد.

ترجمه و شرح متن:

و می گوييم که اين تخيل با نظر صحيح در کلام مصـنف نيست و با نگاه دقيق برطرف می شود و همانا اصحاب اين تشاجر و دعوا بنابر آنچه که ما ديـديم ذکر نکرده انـد موضع اختلافشان را مشـروحاً و متعينا که خالی از احتمالات ديگر باشد پس بنابر آنچه که احتمال داده می شود به چهار قسم منقسم و مشروح می شود:

بيان احتمالات اربعه در مورد موضع تشاجر اول:

اولين احتمـال اين است که تشـاجر در مفهوم اين دو باشـد و دومين احتمال اين است که اين اختلاف در وجود اين دو باشـد و سومين احتمـال اين است که اختلاف در مفهوم اول با حقيقت دومی باشـد و احتمال چهارم برعکس احتمال سوم است و حق اين است که در جميع اين چهار صورت اختلاف است.

ص: ۱۹۰

در عبارت «ثانیها ان یکون فی حقیقتها»، «حقیقتها» غلط است و «حقیقتهما» صحیح است.

بررسی رابطه بین مفهوم وجود محمولی و مفهوم وجود رابطی/ ۱۷.تشاجر و تنازع/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی رابطه بین مفهوم وجود محمولی و مفهوم وجود رابطی/ ۱۷.تشاجر و تنازع/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که بین وجود رابطی و وجود محمولی اختلاف نوعی است یعنی وجود رابطی نوعی است و وجود محمولی نوعی دیگر و گفتیم که در مسأله چهار احتمال مطرح است یعنی موضع نزاع چون مشخص نیست لذا می توانیم تمام احتمالات را در موضع نزاع ملاحظه کنیم و بنابر همه احتمالات بحث کنیم.

– احتمال اول این بود که بین مفهوم وجود رابطی و مفهوم وجود محمولی اختلاف نوعی است.

– احمال دوم این است که بین واقع آنها یعنی حقیقت آنها اختلاف نوعی است.

– احتمال سوم و چهارم این است که بین مفهوم یکی با واقع دیگری اختلاف نوعی است.

چون موضع نزاع مشخص نیست لذا ما در هر چهار احتمال بحث می کنیم و اتفاقاً ما در هر چهار موضع یک حکم را داریم و در هر چهار موضع اختلاف نوعی مطرح است.

فان فی الصوره الاولی یکون مفهوم الوجود الرابطی اتحادا جزویّا آلیا یحکی عمّا به یتحد المحمول و الموضوع، و قد علمت هذا مشروحا، و مفهوم الوجود المحمولی هو مفهوم الوجود الساری فی جمیع الموجودات و یعبر عنه بالفارسیه بـ....«هستی» و الاشتراک الذاتی بینهما غیر معقول (۱)

ص: ۱۹۱

۱– (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص ۱۷۰.

بررسی احتمال اول (رابطه بین دو مفهوم):

مفهوم وجود رابطی حکایت می کند از آن امری که به توسط آن امر در خارج، محمول و موضوع با هم متحد می شوند یعنی چیزی در خارج است که محمول و موضوع را به هم متحد می کند و ما به الاتحاد آن دو است و مفهوم وجود رابطی حکایت از آن امر جزئی می کند که آلت است یعنی وسیله است برای اتحاد موضوع و محمول و این امر جزئی را در خارج داریم و مفهوم وجود رابطی از این امر جزئی حکایت می کند.

مفهوم وجود محمولی حکایت می کند از آن وجودی که در جمیع موجودات سریان دارد.

پس این دو مفهوم مَحکیّ متفاوتی دارند لذا خودشان نیز متفاوت هستند.

پس وجود رابطی مفهومی است که حکایت می کند از آن آلت و و سیله ای که موضوع و محمول را به هم اتحاد می دهد.

و مفهوم وجود محمولی نیز حکایت می کند از وجود خود اشیاء و وجودی که در اشیاء سریان دارد و اختلاف این دو مفهوم واضح است لذا می توانیم بگوییم که وجود محمولی و وجود رابطی مفهوماً با هم اختلاف دارند.

پس این دو مفهوم حاکیان از دو امر مختلف هستند لذا خودشان نیز مختلف هستند.

ترجمه و شرح متن:

در صورت اول مفهوم وجود رابطی عبارت است از اتحادی جزئی (چون موضوع و محمول جزئی است لذا ارتباط بین آن دو نیز جزئی است) و آلی (وسیله ارتباط موضوع و محمول است) که حکایت می کند از آنچه که به توسط آن امر موضوع و محمول با هم متحد می شوند و اینکه مفهوم وجود رابطی از این وجود جزئی حکایت می کند را قبلاً دانستی.

ص: ۱۹۲

و مفهـوم وجـود محمولی مفهوم وجودی است که آن وجود سـاری است در جمیع موجودات که از آن وجود سـاری در زبـان فارسـی تعـبیر می شـود به «هسـتی» و مشـخص است که اشـتراک ذاتی بین این دو مفهـوم غیر معقـول است لـذا این دو مفهـوم اختلاف ذاتی دارند و نوعاً با هم متفاوت هستند.

اگر این دو مفهوم ذاتـاً یکی بودنـد و بـا عـارض متفـاوت بودنـد لـذا می توانسـتیم بگوییم که اشتراک نوعی دارنـد و در ذات مساوی هستند و اختلاف عرضی دارند ولی همانگونه که مشخص است این دو مفهوم با هم اختلاف ذاتی و نوعی دارند.

و لو قال قائل: تلک المخالفه یخالف اتحاد الوجودات فی حقیقه الوجود نوعا و ینافیه، اذ مصـداق کل واحد منهما و حقیقته هو نحو من الوجود،

قائلی اعتراض می کنند و اعتراض این قائل همان است که در کلام صدرا خواندیم و جواب نیز همان است.

اعـتراض: اعتراض این است که شـما حقیقت وجود را طبیعتی واحـد می دانیـد و همه وجودهـا را در یـک طبیعت مشترک می دانید و همه را با اینکه اشخاص مختلفی هستند در یک طبیعت مشترک می دانید و برای آنها در اصل وجود تساوی و اشتراک قائل هستید بر خلاف مَشّاء که وجود ها را متباین می دانند پس شـما چگونه بین وجود رابطی و وجود محمولی اختلاف نوعی قائل شده اید؟!

ترجمه و شرح متن:

و اگر قـائلی بگویـد که این مخالفت نوعی و ذاتی که بین وجود رابطی و محمولی قائل شدیـد نمی سازد با اتحاد وجودات در حقیقت وجود چنـانچه که در جـای دیگری به آن اتحاد وجودات قائل شدیـد و شـما قائل بودیـد که همه وجودات در حقیقت وجود اتحاد نوعی دارند و این مخالفت نوعی که در اینجا مطرح می کنید با آن حرفتان منافات دارد.

نکته: دقت شود که مراد از حقیقت نوعیه در اینجا آن «نوع» اصطلاحی نیست که مرکب است از جنس و فصل بلکه مراد از نوع در اینجا اعم است و شامل اشیاء مشترک الذات می شود و مراد از نوع در اینجا ماهیت مرکب از جنس و فصل یا ماهیت بسیط نیست چون اصلا «وجود»، ماهیت نیست.

علت اینکه منافات دارد این حرفتان با آن حرفتان این است که مصداق هر کدام از وجود محمولی و وجود رابطی و حقیقت هر یک از آن دو (یعنی همان وجود خارجی رابطی و محمولی) نحوی از وجود اند و لذا باید اتحاد ذاتی داشته باشند و این دو حقیقت واحده دارند پس چرا می گویید که اختلاف نوعی دارند.

لقلنا فی الجواب: الاتفاق النوعی للوجودات فی حقیقه الوجود لا ینافی الاختلاف الذاتی فی المفاهیم المنتزعه عنها بحسب حدودها و مراتبها او بذاتها کما ان الوجود الرابطی ینتزع عن حد خاص لها، و المحمولی عن نفسها

مصنف می فرمایند که اتفاق نوعی برای حقیقت وجود است و این اختلاف نوعی و ذاتی که ما ادعا می کنیم مربوط به مفهوم وجود است که از دو وجود متفاوت اتخاذ شده اند.

مفهوم وجود محمولی از خود وجود گرفته می شود و مفهوم وجود رابطی از حدی از حدود وجود و از مراتبی از مراتب وجود گرفته می شود یعنی از وجودی که شأن و خصوصیت خاصی دارد گرفته می شود.

حال این دو مفهوم اگر اختلاف داشته باشند منافات ندارد با اینکه حقیقت مصداقهایشان واحد باشد یعنی حقیقت امری است و دو مفهومی که از حقیقت گرفته می شوند متفاوت هستند یعنی مفهومی از خود وجود گرفته می شود و مفهومی از حد وجود یعنی از تعین خاصی از وجود.

ص: ۱۹۴

ترجمه و شرح متن:

در جواب می گوییم اینکه وجودات در حقیقت وجود اتفاق نوعی دارنـد منافات ندارد با اینکه اختلاف ذاتی در مفاهیم منتزع از وجود حاصل باشـد که بعضـی از این مفاهیم به حسب حـدود و مراتب وجود انتزاع می شونـد و بعضـی از ذات وجود انتزاع می شوند همانگونه که وجود رابطی انتزاع می شود از حدی خاص از وجود و وجود محمولی انتزاع می شود از نفس وجود.

کمـا تری ان مفهوم الثانی مسـتقل فی التصور خارج عن المعقولات، و یصـدق علی کل واحـد منها و یعمّها و غیرها، اذ یصـدق علی الحق الاول جل جلاله، و مفهوم الاول غیر مستقل فی التصوّر، و مندرج تحت مقوله الاضافه، و هی تقابل سایر المقولات،

مصنف دوباره خود وجود رابطی و وجود محمولی را مورد توجه قرار می دهند تا مفاهیمشان را مختلف کنند.

مصـنف می فرمایند که شـما وجود محمولی را مسـتقل تصور می کنید و بر همه ی مقولات عشـر می توانید آن را صدق دهید یعنی هم می توانید بگویید «الجوهر موجود» و هم «الکم موجود» و هم «الکیف موجود» و همچنین این وجود بر غیر از مقولات عشـر نیز حمـل می شـود مثلاـ بر خداونـد نیز حمـل می شـود پس وجـود محمـولی هم بر مقولاـت حمـل می شود و هم بر غیر مقولاـت امـا وجود رابطی مسـتقل نیست و تحت مقوله اضـافه منـدرج است یعنی مفهوم وجود رابطی (نه خودش) تحت مقوله اضافه مندرج است.

پس مفهـوم وجود رابطی تحت مقوله اضـافه است ولی مفهوم وجود محمولی اینچنین نیست بنـابراین اگر چه حقیقت دو وجود یکی است ولی مفهومشان مختلف است.

ص: ۱۹۵

ترجمه و شرح متن:

همانگونه که می بینی که مفهوم دوم (مفهم وجود محمولی) مستقل در تصور است یعنی می توان بدون اینکه طرفین را لحاظ کرد آن را تصور کرد و همچنین خارج از مقولات است بلکه صدق می کند بر هر یک از مقولات و همه ی مقولات را شامل است و همچنین غیر مقولات را نیز شامل است چون وجود محمولی صدق می کند بر حق اول جل جلاله (خداوند).

«معقولات» غلط است و «مقولات» صحیح است.

ولی مفهوم اول (مفهوم وجود رابطی) غیر مستقل است در تصور (یعنی باید طرفینش نیز تصور شوند) و همچنین مندرج است تحت مقوله اضافه و مقوله اضافه مقابل سایر مقولات است.

فهما بحسب اصل الوجود و حقیقته متحدان. فان الثانی یحکی عن نفس تلک الحقیقه، و الاوّل یحکی عن نحو من الوجود الذی هو مرتبه من مراتب سریانها، ولکنهما من حیث مفهومهما مختلفان ذاتا

هر چند خود حقیقت یعنی وجود محمولی با مرتبه خاصی از حقیقت وجود یعنی وجود رابطی متحد هستند ذاتاً ولی مفهومشان با هم متفاوت است.

ترجمه و شرح متن:

و این دو مفهوم (مفهوم وجود محمولی و وجود رابطی) به حسب اصل وجود و حقیقتشان (مصادیقشان که در خارج اند) متحد هستند چون مفهوم وجود محمولی حکایت می کند از نفس حقیقت وجود و مفهوم وجود رابطی حکایت می کند از نحوی از وجود که مرتبه ای است از مراتب سریان حقیقت وجود ولی این دو وجود از جهت مفهومشان با هم مختلف ذاتی هستند.

پس این دو وجود در حقیقت مشترک هستند و حقیقت واحده ای دارند و هر دو از سنخ وجود هستند ولی مفهوم آنها با هم متفاوت است همانگونه که بیان شد.

بررسی رابطه بین مفهوم وجود محمولی و مفهوم وجود رابطی با بیانی دیگر و بررسی رابطه بین حقیقت آنها/ ۱۷.تشاجر و تنازع/ رساله فی الوجود الرابط. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی رابطه بین مفهوم وجود محمولی و مفهوم وجود رابطی با بیانی دیگر و بررسی رابطه بین حقیقت آنها/ ۱۷.تشاجر و تنازع/ رساله فی الوجود الرابط.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که بین وجود رابطی و وجود محمولی مغایرت است در نوع یعنی وجود رابط نوعی است و وجود محمولی نوعی دیگر.

گفتیم که در چهار احتمال بحث می کنیم:

احتمال اول این بود که مقایسه کنیم مفهوم این دو را و گفتیم که مفهوم ها اختلاف نوعی دارند و این را نیز اثبات کردیم و بعد معترضی اعتراض کرد و جواب اعتراض را نیز دادیم.

علی انّ موضع الکلام و موضع البحث هو الاتحاد النوعی، و الاتحاد فی اصل حقیقه الوجود اتحاد فی امر خارج لا یکون لشی ء من هذین المفهومین ذاتیا و لا عرضیا، فانّها بذاتها لا یدخل فی ذهن من الاذهان، فلا یکون کلّیهما. والکلّی جنس للخمسه، و اذا ارتفع الجنس ارتفع النوع، و انما یدخل فیه بعنوان یحکی عنها، و العنوان الحاکی عنها هو مفهوم الوجود المحمولی و مرادفاته و مساوقاته، و للکل اختلاف ذاتی مع مفهوم الوجود الرابطی. (۱)

حال می خواهیم به بیان دیگری اختلاف ذاتی این دو مفهوم را مطرح کنیم.

بررسی احتمال اول با بیانی دیگر:

ابتدا می گوییم که این دو مفهوم در یک نوع واحد داخل نیستند که اتحاد نوعی داشته باشند و بعد می گوییم که این دو مفهوم اختلاف ذاتی دارند نه اینکه اختلاف عرضی و یا اتحاد عرضی داشته باشند.

ص: ۱۹۷

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۷۰.

پس وقتی اختلاف ذاتی ثابت شد، هر چند اختلاف عرضی در عوارض غیر لازم ممکن است ولی در عوارض لازمه محال است.

و در آخر اشتراک معنوی لفظ وجود در این دو مفهوم را نیز نفی می کنیم.

نفی اتحاد نوعی:

بیان مطلب این است که اتحاد نوعی در جایی است که دو شیء با هم در ذاتی اتحاد داشته باشند و یا در عرض لازم اتحاد داشته باشند. البته اتحاد ذاتی اگر اتحاد در فصل باشد، اتحاد نوعی درست می کند و اتحاد در جنس موجب اتحاد نوعی نمی شود.

این وجود خارجی ما به الاتحاد مفهوم وجود رابطی و مفهوم وجود محمولی است و حال آیا این وجود خارجی ذاتیِ این دو است و یا عرض لازم این دو است و یا امری خارجی است؟

مسلم است که این وجود خارجی ذاتی این دو مفهوم نیست و همچنین عارض لازم هم نیست بلکه امری خارجی است و حقیقت وجود نه عارض این دو مفهوم است و نه ذاتی این دو مفهوم بلکه این دو مفهوم جایگاهشان در ذهن است و جایگاه وجود خارجی، خارج است.

مرحوم مصنف بحث را ادامه می دهند و می فرمایند که آن وجود خارجی که حقیقت وجود است به ذهن نمی آید پس نمی تواند کلی این دو مفهوم باشد چون کلی آن دو مفهوم باید چیزی باشد که به ذهن بیاید و این دو مفهوم را شامل شود در حالی که حقیقت وجود هیچ وقت به ذهن نمی آید لذا نمی تواند شامل این دو باشد در نتیجه نه ذاتی این ها است و نه عرضی این ها است و نمی تواند جنس این دو باشد و وقتی نتوانستیم آن را جنس بگیریم پس نوع نیز نمی تواند باشد چون نوع مرکب از جنس و فصل است.

ص: ۱۹۸

البته اتحاد عرضی دارند مثلاـ هر دو مفهوم هستند و هر دو شیء هستند و هر دو عارض های همانندی دارند که البته این عوارض، عوارض بعیدی هستند و اینگونه اتحاد ها به درد نمی خورد.

سؤال این است که آیا کلمه «وجود» که عارضی نزدیک است، می تواند این دو را با هم مرتبط کند و جامعی باشد برای این دو؟

جواب این است که واژه وجود بین این دو مفهوم، واژه ای است که به نحو اشتراک لفظی بر این دو حمل می شود لذا این اطلاق لفظ وجود نیز نمی تواند اتحادی را بین این دو مفهوم برقرار کند.

ترتیبی که مصنف بیان می کنند این است که یک بار حقیقت وجود را بذاتها ملاحظه می کنیم که در این صورت به ذهن نمی آید و اگر حقیقت وجود بعنوانها را ملاحظه کنیم همان حالی را دارد که گفتیم.

ترجمه و شرح متن:

بحث ما در حقیقت این است که اتحاد نوعی بین این دو مفهوم است و یا نیست؟

و اتحاد این دو مفهوم در اصل حقیقت وجود، اتحاد در امر خارج است که این امر خارجی برای هیچ یک از این دو مفهوم نه ذاتی است و نه عرضی است چون همانا حقیقت وجود بذاتها (نه بعنوانها و مفهومها) داخل در هیچ ذهنی نمی شود در نتیجه این حقیقت وجود کلّی این دو مفهوم نیست و «کلی» جنس است برای کلیات خمس (یعنی وقتی حقیقت وجود نتوانست کلی باشد در نتیجه نمی تواند هیچیک از کلیات خمس باشد نه نوع و نه جنس و نه فصل و نه عرض عام و نه عرض خاص) و اگر جنس (کلی) برداشته شود، نوع (کلیات خمس) نیز برداشته می شوند.

ص: ۱۹۹

و همانـا داخـل می شـود اصـل حقیقت وجـود در ذهن بـا عنـوانی که از آن حکـایت می کنـد و عنـوانی که از حقیقت وجـود حکـایت می کنـد، وجـود محمـولی و مرادفـات و مساوقـات او است (ماننـد کون و حصول و تحقق) و برای همه اینهـا (مفهوم وجود محمولی و مفاهیم مرادف با او) اختلافی ذاتی است با مفهوم وجود رابطی.

والاتحاد فی جمله من العرضیّات کالمفهوم و العنوان و الامر و الشی ء و ما یضاهیها اتحاد فی جامع بعید

حال دو مسأله مطرح است:

- یکی اینکه این دو مفهوم در بعضی از عرضیات مشترک اند پس جامع دارند.

- دوم اینکه این دو در مفهوم وجود نیز مشترک اند لذا از ین جهت نیز جامع دارند.

مصـنف می فرماینـد که اشتراک در مفاهیمی چون شـیء و عنوان و ... باعث وجه جامع نمی شود چون حتی اضداد نیز در این مفاهیم با هم مشترک هستند.

ترجمه و شرح متن:

و اتحاد داشـتن این دو مفهوم در عده ای از عرضـیات مثل اتحاد داشـتن در مفهوم و عنوان و امر و شیء و مشابهات اینها اتحاد در جامع بعید است و ارزشی ندارد.

فی اشتراک معنوی فی لفـظ الوجود لـذینک المفهومین حسـبما اعتقـده القائـل بالاتفـاق النوعی فیهمـا، اذ العبره فی الاـشتراک المعنوی بجـامع قریب فی موارد اطلاـق اللفـظ من حیث انّهـا موارد اطلاـقه، فلاـ یعمّهـا و غیرها، فاذن یکون الاشتراک لهما فی مجرّد اللفظ حسبما اعتقده القائل بالاختلاف الذاتی فیهما.

«فی اشتراک معنوی فی لفـظ الوجود» صـحیح نیست و در نسـخه هـا نیز این قسـمت از متن ناخوانـا است و ظاهراً «و لا اشتراک معنوی فی لفظ الوجود» صحیح است.

ص: ۲۰۰

گفتیم که اصل حقیقت وجود کلی نیست و به ذهن نمی آید و وجه اشتراک بین این دو مفهوم نیست، حال اگر کسی بگوید که کلمه وجود مشترک معنوی باشد تا جامع شود این حرف نیز صحیح نیست چون مشترک معنوی صفت است برای جامع بین الموارد یعنی مواردی که این لفظ اطلاق می شود.

این لفظ «وجود» در مواردی اطلاق می شود و می توان گفت که بین این موارد مشترک معنوی است و لی اگر در موراد دیگری نیز قابل اطلاق بود، دیگر مشترک معنوی نخواهد بود بلکه جامع بعید خواهد بود و مشترک معنوی باید جامع قریب باشد لذا لفظ وجود نیز نمی تواند مشترک معنوی و جامع بعید باشد.

لفظ وجود هم مفهوم وجود محمولی را در بر می گیرد و هم مفهوم وجود رابطی را و هم وجود خارجی و حقیقت وجود را پس لفظ وجود نیز مشترک معنوی بین این دو مفهوم نیست چون اوسع از این دو مفهوم است و در جاهای دیگری نیز صدق می کند در نتیجه لفظ وجود جامع بعید است و در مشترک معنوی شرط این است که لفظ بین مواردی که ادعا شده است که بر آنها اطلاق می کند محصور باشد.

خلاصه اینکه کلمه وجود هر چند جامع است ولی جامع موارد اطلاق تنها نیست بلکه جامعی است بعید که شامل موارد دیگری نیز می شود لذا نمی تواند مشترک معنوی باشد.

ترجمه و شرح متن:

و اشتراک معنوی نیست برای لفظ وجود در این دو مفهوم به آن گونه که قائل به اتفاق نوعی در مفهوم وجود رابطی و وجود محمولی به آن اعتقاد دارد چون آنچه که در مشترک معنوی معتبر است این است که جامع قریبی باشد در مواردی که لفظ اطلاق می شود از آن جهت که موارد اطلاق این لفظ است پس اگر جامع قریب باشد نباید که موارد اطلاق و غیر موارد اطلاق را شامل شود پس حال که وجود نتوانست مشترک معنوی باشد بین این دو مفهوم، پس اشتراکی که برای این دو مفهوم است فقط در مجرد لفظ است همانگونه که قائل به اختلاف ذاتی این دو مفهوم به آن اعتقاد دارد.

و فی الصوره الثانیه یکون الوجود الرابطی حدّا من الوجود و یشبه الفصل، و الوجود المحمولی اصل حقیقته و هو یشبه الجنس، و کما ان الاشتراک فی ذاتی لفصل الماهیات مع جنسها غیر معقول و الا لوقع الفصل فی عرض الجنس فیکون مباینا له کذلک الاشتراک فیه لحدّ خاص من الوجود مع حقیقته، و الا لکانت تلک الحقیقه التی تقابل جمیع مراتبها تقابل الاطلاق و التحدد محدوده و صارت من جمله المراتب و الحدود.

بحثمان از احتمال اول تمام شد و ثابت شد که بین دو مفهوم وجود رابطی و وجود محمولی اختلاف نوعی است و حال به بررسی احتمال دوم می پردازیم:

بررسی احتمال دوم (اختلاف بین حقیقت وجود رابطی و محمولی):

بحث ما اکنون در بررسی خود وجودی است که از آن مفهوم وجود محمولی و مفهوم وجود رابطی را به دست می آوریم یعنی می خواهیم مصادیق این دو مفهوم را بررسی کنیم.

دلیل اول بر اختلاف ذاتی حقیقت وجود رابطی و وجود محمولی:

وجود محمولی امری وسیع است و همه وجودات را شامل می شود اما وجود رابطی تعینی از وجود است یعنی وجود رابط بین الموجودین است که نوعی از وجود است.

پس وجود محمولی اصل وجود است و وجود رابطی صنفی از اصناف وجود محمولی است و به عبارت دیگر تعینی خاص از وجود محمولی است.

پس یک وجود متعین است و وجود دیگر مطلق است.

مصنف می فرمایند که آن وجودی که متعین است به منزله فصل است و با وارد کردن این فصل بر وجود محمولی (که به منزله جنس است)، نوعی خاص که وجود رابطی باشد حاصل می شود.

ص: ۲۰۲

دقت شود که تعین هر مطلق به منزله فصل آن مطلق است و خود مطلق به منزله جنس است و مجموع این مطلق و تعین خاص به منزله نوع می باشند.

مصنف می فرمایند که وجود محمولی حقیقتی است که تعینی از تعیناتش رابط بودن است و وقتی این دو مطلق و متعین را به هم منضم کنیم، نوعی خاص که وجود رابطی باشد حاصل می شود.

آیا بین فصل و جنس اشتراک در ذاتی هست و یا نیست؟

مصنف می فرمایند که چنین اشتراکی وجود ندارد چون اگر اینچنین بود مشترک در ذاتی می شدند در نتیجه در عرض یکدیگر می شدند.

و همچنین است هر چه که به منزله جنس و به منزله فصل باشد در نتیجه وقتی اشتراک در ذاتی نبود پس اختلاف حاصل است.

ترجمه و شرح متن:

و در صورت دوم وجود رابطی حدی از وجود است و مانند فصلی است برای وجود و وجود محمولی اصل حقیقت وجود است و شبیه به جنس است و همچنین که غیر معقول است که جنس یک ماهیت با فصل آن ماهیت اشتراک در ذات داشته باشند که اگر چنین بود و اشتراک ذاتی حاصل بود فصل در عرض جنس واقع می شد، و حال که این چیز غیر معقول است در نتیجه باید فصل و جنس مباین باشند و همینطور غیر معقول است اشتراک در ذاتی برای حد خاص از وجود (وجود رابطی که به منزله فصل است) با حقیقت وجود (وجود محمولی که به منزله جنس است).

و اگر اشتراک ذاتی بین حقیقت وجود و حد خاص از وجود برقرار باشد این دو در عرض هم قرار می گیرند و چون وجود رابط مرتبه ای از مراتب حقیقت وجود است در نتیجه حقیقت وجود که در عرض اوست نیز باید حدی از حدود وجود یعنی حدی از حدود خودش باشد که این صحیح نیست.

ص: ۲۰۳

و اگر این دو، اشتراک ذاتی داشتند، این حقیقت وجود که مطلق است و مقابل جمیع مراتبش است به صورت تقابل اطلاق (اصل حقیقت وجود) و تحدد (مراتب وجود که متعین هستند)، لازم می آمد که خودش نیز محدود و معین باشد و در نتیجه خود حقیقت که در مقابل جمیع مراتب است، باید که از جمله مراتب باشد یعنی خودش در مقابل خودش واقع شود و این محال است.

پس وجود رابطی که محدود و متعین است با وجود محمولی که مطلق است اشتراک ذاتی دارند.

علی ان حد الوجود فقده، و الفقد عدم فی نفسه، و الاشتراک ذاتی بین العدم والوجود والحدّ بمعنی فعلیّه وجودیه خاصّه تستتبع فقدا مخصوصا او بمعنی المرکّب من فعلیّه خاصّه و فقد مخصوص تابع لها یشبه النوع قیاسا الی اصل حقیقه الوجود، و هی بالقیاس الیه یشبه الجنس،

بحثمان در این بود که بین حقیقت وجود رابطی و وجود محمولی اختلاف ذاتی یعنی اختلاف نوعی حاصل است و یا حاصل نیست؟

مصنف مدعی هستند که بین این دو اختلاف ذاتی حاصل است و بر آن دلیل اقامه کردند که آن را خواندیم.

حال می خواهیم دلیل دیگری را بیان کنیم:

دلیل دوم بر اختلاف ذاتی حقیقت وجود رابطی و محمولی:

بیان اول: در دلیل اول گفتیم که وجود محمولی مطلق است و وجود رابطی حد است و متعین است و در اینجا نیز از همین مقدمه استفاده می کنیم و می گوییم که وجود رابطی حد است و وجود محمولی مطلق است.

حَدّ: حد شیء عبارت است از فقد آن شیء یعنی مثلا اگر وجودی محدود است وقتی به آن حد رسیدیم دیگر آن وجود امتداد و ادامه ندارد لذا حد هر شیئی عدم آن شیء است بنابر این وجود رابط به اعتبار اینکه حد است، عدم می شود ولی وجود محمولی خالی از هر گونه عدم است.

ص: ۲۰۴

و مشخص است که هیچ اشتراک ذاتی بین وجود و عدم نیست در نتیجه بین وجود رابطی و وجود محمولی هیچ اشتراکی نیست پس اختلاف ذاتی حاصل است.

البته به این دلیل می شود اشکال کرد چون به هر حال خود وجود رابطی که عدم نمی شود بلکه از آن حد به بعد عدم وجود رابطی حاصل است و این دخلی در عدم بودن وجود رابطی ندارد بلکه وجود رابطی وجودی است محدود و درون حدش وجود است نه عدم و بیرون حد نیز که وجود رابطی نیست تا بگوییم که وجود رابطی مرکب است از وجود و عدم.

پس نمی توان گفت که وجود رابط عدم است حتی به اعتبار حدش.

بیان دوم: لذا مصنف به نحو دیگری وارد بحث می شوند و می گویند که حد را به معنای فقدان نگیرید بلکه حد را به معنای فعلیت خاص بدانید و این فعلیت خاص به اعتبار این قید خاصش به دنبال دارد عدم را یعنی وقتی که این حد تمام شد عدم آن شیء حاصل می شود و یا بگویید که حد مرکب است از فعلیت خاص و فقدی که تابع است.

در اینجا اختلاف بین عدم و وجود پیش نمی آید چون بنا بر این تفسیر و توضیح هم وجود رابطی و هم وجود محمولی هر دو امری وجودی هستند ولی آن اشکالی که در دلیل قبل گفتیم لازم می آید چون فعلیت خاص مقید است و وجود محمولی که اصل وجود است مطلق است در نتیجه اگر این دو اشتراک ذاتی داشته باشند لازم می آید که در عرض هم باشند و مطلقی که در مقابل مراتب بود، چون در عرض مراتبش واقع شده است باید که مرتبه ای از مراتبش باشد و این محال است.

پس اگر حد را به معنای عدم گرفتیم بین این دو وجود رابطی اشتراکی در ذات نیست و اگر حد را به معنای وجود خاص و فعلیت خاص گرفتیم باز نمی توانیم بین وجود رابطی که محدود است با وجود محمولی که مطلق است اشتراک ذاتی حاصل کنیم چون مطلق در مقابل تمام مراتبش است نه اینکه در عرض مراتبش باشد چون اشتراک در ذاتی باعث این می شود که که هر دو شیء در عرض یکدیگر باشند در حالی که وجود محمولی نمی تواند در عرض یکی از مراتب خودش باشد پس بین وجود محمولی و وجود رابطی نمی تواند اشتراک ذاتی باشد.

ترجمه و شرح متن:

و تحقیق بر این است که حدِ وجود، فقد اوست و فقد، عدم است فی نفسه.

«و الاشتراک ذاتی بین العدم و الوجود» غلط است و «لا اشتراکَ ذاتی...» صحیح است.

و اشتراک ذاتی بین عدم و وجود نیست.

«الحد» مبتدا است و «یشبه» خبر است و ما بین آن دو، صفت مبتدا است.

مصنف برای حد وجودی که به عدم برگردانده نشود (معنای مذکور در بیان دوم) دو معنا ذکر می کنند یک معنای بسیط و یک معنای مرکب.

و حد به معنای فعلیت وجودی خاص که به دنبال دارد فقد مخصوصی را (یعنی فقد لازمه چنین وجود خاص و محدودی است) و یا اینکه حد به معنای مرکبی که ترکیب شده باشد از فعلیت خاص و فقدی مخصوص که تابع این فعلیت است در هر دو صورت حد شبیه است به نوع (به عبارت دقیق تر شبیه است به فصل) اگر قیاس شود این حد با اصل حقیقت وجود و اصل حقیقت وجود با قیاس به آن حد خاص، جنس است.

ص: ۲۰۶

و کما ان الاشتراک فی ذاتی للنوع مع الجنس فی الماهیات و الا لوقع الجنس فی جمله الانواع و ینزل من مقام اطلاقه و لا بشرطیته و عمومه بالنسبه الی الفصول و الانواع، بل هو تمام جهه اشتراک النوع مع سایر الانواع، کذلک حد الوجود بای معنی من المعنیین لا یشارک اصل حقیقته فی ذاتی، و الا لکانت اصل الحقیقه من جمله المراتب، بل هو من تمام جهه اشتراک المراتب من جهه فعلیتها. و کل منها من هذه الجهه مرتبه من مراتب سریانها و درجه من درجات ظهورها.

مصنف می فرمایند که اگر شما بین نوع و جنس اشتراک ذاتی قائل شوید در این صورت جنس را در مرتبه نوع قرار داده اید یعنی جنس را یک نوع قرار داده اید در حالی که این صحیح نیست و جنس در مقابل انواع است یعنی جنس مطلق است و انواع مقید هستند.

پس اگر بخواهیم حد یعنی وجود رابطی را با وجود مطلق یعنی وجود محمولی مشترک در ذات کنیم، لازم می آید که مطلق در مرتبه مقید قرار گیرد یعنی در مرتبه مقیداتِ خودش قرار گیرد.

ترجمه و شرح متن:

«الاشتراک» صحیح نیست و «لا اشتراکَ» صحیح است.

و همانطور که در ماهیات اشتراکی بین نوع و جنس نیست در وجود هم اشتراکی بین شبیه به نوع و شبیه به جنس نیست.

و اگر بین نوع و جنس اشتراکی ذاتی بود، جنس واقع می شد در ضمن یکی از انواع و از مقام اطلاقش و لابشرطیتش و عمومیتش نسبت به فصول و انواع تنزل پیدا می کرد و اینکه جنس از مقام اطلاقش تنزل پیدا کند و در مرتبه انواع قرار گیرد باطل است لذا مقدم یعنی اینکه جنس و نوع در ذاتیات مشترک باشند نیز باطل است.

ص: ۲۰۷

همچنین حد وجود به هر یک از آن دو معنایی که گفته شد (مفرد یا مرکب) مشارکت نمی کند حقیقت وجود را در ذاتی و الا اگر اشتراک ذاتی داشته باشند، لازم می آید اصل حقیقت از جمله مراتب باشد در حالی که این صحیح نیست و اصل حقیقت وجود یکی از حیثیات تمامیه اشتراک مراتب است یعنی این مطلق مشترک بین مراتب است.

و هر کدام از مراتب از جهت فعلیت داشتنشان مرتبه ای از مراتب سریان حقیقت وجود هستند و درجه ای از درجات حقیقت وجود هستند.

خلاصه اینکه مطلق را نمی توان در مرتبه مقید قرار داد یعنی حقیقت وجود نمی تواند با مراتب وجود در ذاتیات مشترک باشد.

والوجود الرابطی اذا نظر الیه بهذا النظر رجع الی الوجود المحمولی واتحد معه، اذ کل درجه من درجات حقیقه الوجود متّحد معها بل هو نفسها بوجه من الاعتبار فاعتبروا یا اولی الابصار.

حال مصنف بیان می کنند که چگونه وجود رابطی مرتبه ای از مراتب وجود محمولی و حقیقت وجود است.

مصنف می گویند که اگر وجود رابطی را به صورت ما ینظر فیه در نظر بگیرید، مرتبه ای است از وجود مطلق و وجودی از وجودات است یعنی اگر آن را به صورت ربط بین موضوع و محمول نگاه نکنید، مرتبه ای از وجود مطلق می شود.

ترجمه و شرح متن:

و وجود رابطی اگر نظر شود به او به این نظر (به اعتبار اینکه مرتبه فعلیه ای از مراتب باشد) رجوع می کند به وجود محمولی و متحد می شود با آن چون هر درجه ای از درجات حقیقت وجود متحد است با حقیقت وجود بلکه این درجه به یک اعتبار خود آن حقیقت است منتها حقیقتی است که مقید شده است فاعتبروا یا اولی الالباب.

ص: ۲۰۸

و خلاصه القول ان حقیقه الوجود الرابطی اذا لوحظت بوجه ینتزع منها عنوان الوجود رجع الی الوجود المحمولی، و اذا لوحظت بوجه ینتزع منها الاتحاد الجزوی الآلی المأخوذ لتعرف حال الموضوع مع المحمول فقد لوحظت فیه فقد خاص، والفقد هو العدم بعینه، و هو لا یشارک الوجود فی ذاتی، و کذا الفعلیّه الّتی تستتبعه و قد علمت هذا،

سؤال: مصنف هم وجود رابطی را در مقابل وجود محمولی قرار می دهند و هم از طرفی آن دو را با هم متحد می کنند این چگونه ممکن است؟

جواب: اگر وجود رابط را به عنوان یک امر بالفعل در نظر بگیریم، مرتبه ای از وجود محمولی و عین وجود محمولی است ولی اگر وجود رابط را به صورت آلت ربط بین موضوع و محمول در نظر بگیریم، در مقابل وجود محمولی است.

ترجمه و شرح متن:

و خلاصه قول این است که وجود رابطی اگر ملاحظه شود به وجهی که از این حقیقت وجود رابطی، عنوان وجود انتزاع شود در این صورت رجوع به وجود محمولی می کند ولی اگر همین حقیقت وجود رابطی ملاحظه شود به گونه ای که منتزع شود از این حقیقت، اتحادِ جزئیِ آلی که لحاظ شده است برای شناخت حال موضوع با محمول پس در این صورت در آن فقدی خاص ملاحظه شده است و فقد بعینه عدم است و عدم مشارک نیست با وجود در ذاتی.

دقت شود که مصنف این دلیل دوم را به نحوی به دلیل اول بر می گردانند.

و همچنین فعلیتی که عدم را به دنبال دارد نیز مشترک با وجود نیست در ذاتیات و تو این را از قبل دانستی.

ص: ۲۰۹

و نفی الاشتراک الـذاتی یلازم نفی الاشتراک العرضـی، اذ الاشتراک فیه یتوقف علی الاشتراک فی الـذاتی و الا صدق المفهوم الواحد علی الامور المتباینه من کل جهه او من جهه انها متباینه و یلزم من ذلک انقلاب جهه التباین الی جهه الاتّحاد، و هو کما تری. فقد بان اطلاق الوجود علی حقیقه الوجود الرابطی و حقیقه الوجود المحمولی لیس الاّ باشتراک فی مجرد اللفظ

سؤال: آیا حالا که این دو، ذاتِ مشترک ندارند آیا در عوارض شریک هستند و یا نیستند؟

جواب: مصـنف می فرمایند که هر چند این دو حقیقت اشتراک در بعضی عوارض دور دارند مثل اشتراک در شیئیت و ... ولی اینهـا به درد اتحاد نمی خوردنـد و همچنین وقتی ذاتشان مشترک نیست، در اعراض خاص نیز مشترک نیسـتند و عرض عام نیز به درد نمی خورد.

ترجمه و شرح متن:

و نفی اشـتراک ذاتی مستلزم نفی اشـتراک عرضـی است (اشـتراک در عرضـی عـام نیز به درد نمی خـورد) چون اشـتراک در عرضـی خـاص متوقف است بر اشـتراک در ذاتی و الاـ اگر متوقف نباشـد (و بتوانیم اموری که در ذات مشـترک نیسـتند را در عرضـی خـاص مشترک کنیم) لازم می آیـد که اموری متباینه را در مفهومی واحـد مشترک کنیم چه اینکه این امور متباینه در جمیع جهـات متباین باشـند (ماننـد اجناس عالیه) و چه اینکه در یک یا چنـد جهت متباین باشـند (ماننـد غیر اجناس عالیه) و از همـان جهت تبـاین مفهومی واحـد بر آنهـا صـدق کنـد و از این کار لازم می آیـد که متباینات به خاطر حمل این مفهوم واحد متفاوت باشند و در نتیجه جهتِ تباین، منقلب به جهتِ اتحاد شود.

ص: ۲۱۰

پس روشن شد که اطلاق وجود بر حقیقت وجود رابطی و حقیقت وجود محمولی نیست مگر به صورت اشتراک لفظی.

بررسی رابطه بین مفهوم وجود محمولی و واقعیت خارجی وجود رابطی و بالعکس و بیان دلیل ملا اسماعیل بر رد اشتراک ذاتی وجود رابطی و وجود محمولی و مناقشه در آن/ ۱۷.تشاجر و تنازع و ۱۸.روایه و جساره/ رساله فی الوجود الرابطی. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی رابطه بین مفهوم وجود محمولی و واقعیت خارجی وجود رابطی و بالعکس و بیان دلیل ملا اسماعیل بر رد اشتراک ذاتی وجود رابطی و وجود محمولی و مناقشه در آن/ ۱۷.تشاجر و تنازع و ۱۸.روایه و جساره/ رساله فی الوجود الرابطی.

خلاصه جلسه قبل: بحث در این داشتیم که بین وجود رابطی و وجود محمولی آیا اختلاف ذاتی است و یا خیر؟

ما مدعی شدیم که بینهما اختلاف ذاتی است و بعد احتمالات اربعه را مطرح کردیم و گفتیم چهار احتمال در مسئله وجود دارد:

- احتمال اول این بود که مفاهیم آن دو را با هم مقایسه کنیم که این مقایسه را انجام دادیم و به این نتیجه رسیدیم که بینهما اختلاف ذاتی است.

- احتمال دوم این بود که خود آن ها را با هم مقایسه کنیم که مقایسه را انجام دادیم و گفتیم که بین آن ها نیز اختلاف ذاتی است.

- احتمال سوم و چهارم این است که یکی از آن ها را با مفهوم دیگری مقایسه کنیم.

و فی الصوره الثالثه و الرابعه یکون احدهما من سنخ المفاهیم و الماهیات و الآخر من سنخ الوجود او الملفق منه و من سنخ العدم. و لا یعقل اشتراک بین سنخ المفهوم بما هو سنخ المفهوم مع سنخ الوجود بما هو سنخ الوجود، و لا مع سنخ العدم بما هو سنخ العدم، (۱)

ص: ۲۱۱

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۷۲.

حال می خواهیم احتمال سوم و چهارم را بررسی کنیم.

بررسی احتمال سوم و چهارم (مقایسه مفهوم احد الوجودین با واقعیت خارجی دیگری):

مصنف می فرمایند که وجود محمولی از سنخ وجود است ولی وجود رابطی ملفق از وجود و عدم است و به عبارت دیگر همانطور که دیروز گفتیم وجودی است محدود و وقتی تمام شد، عدمش حاصل می شود لذا حاصل است از وجودی محدود و معین و عدم.

این حالِ خودِ وجودها بود.

اما مفاهیم آن ها که قبلا گفته شد که از سنخ ماهیات و مفاهیم هستند.

پس در فرض سوم و چهارم یک طرف مفهوم (مفهوم وجود رابطی یا مفهوم وجود محمولی) است و طرف دیگر یا وجود است (وجود محمولی) و یا ملفق از وجود و عدم است (وجود رابطی) و مشخص است که مفهوم یا همان ماهیت با وجود اختلاف ذاتی دارد و اشتراک ذاتی ندارند و همچنین ماهیت با ملفق از وجود و عدم نیز اشتراک ذاتی ندارد.

پس در احتمال سوم و چهارم نیز اشتراک ذاتی منتفی است.

ترجمه و شرح متن:

و در صورت سوم و چهارم یکی از طرفین از سنخ مفاهیم و ماهیات است و طرف دیگر یا از سنخ وجود است (وجود محمولی) و یا از سنخ ملفق از وجود و عدم است (وجود رابطی).

و معقول نیست اشتراک بین مفهوم از این جهت که از سنخ مفهوم است (یعنی محکی آن در نظر گرفته نشود) با سنخ وجود بما هو سنخ الوجود (نه بما اینکه وجودی است که در ذهن آمده و مفهوم شده است بلکه وجود خارجیش مراد است) و با سنخ عدم بما هو سنخ العدم.

ص: ۲۱۲

و ان کـانت المفـاهیم و الماهیـات سواء کانت معقولات اولی و ثانیه موجوده بالوجود و یحکم علیها باحکامه بالعرض و تـدخل من جهه ذلـک فی بـاب الوجود و نظـامه من جهه احکـامه، کمـا انّ الوجود یـدخل فی باب الماهیات من جهه احکامها و ذلک اتحـاد قضـیه کل متحـدین، حیث یصـدق حکم کل واحـد منهما علی الآخر بلاشوب تجوّز فی الاسـناد المصـطلح فی المباحث اللغویه و الالفاظ، و ان کان مع شوب تجوز بحسب مصـطلح المقاصد العقلیه الفلسفیه، و هذا القدر من الدخول لاجل الاتحاد لا یلازم الاشتراک فی ذاتی.

گویا در اینجا دفع دخل مقدری انجام می شود.

اشـکال: کسـی می گوید که ماهیت و وجود خیلی از هم بیگانه نیسـتند بلکه شـما آثار وجود را به ماهیت می دهید مثلا وجود موجود است و می گویید ماهیت هم موجود است و همچنین ماهیت را به وسیله وجود متشخص می کنید و سایر آثار وجود را نیز به ماهیت نسبت می دهیـد چون وجود و ماهیت در خارج متحد هسـتند و حکم احد المتحدین یسـری الی الآخر و همچنین کثرت ماهیت را به وجود نیز نسبت می دهید.

پس شما آن وقتی که حکم وجود را به ماهیت می دهید، ماهیت را داخل در وجود می کنید و آن وقتی که حکم ماهیت را به وجود می دهید، وجود را داخل در ماهیت می کنید.

پس وجـود و مـاهیت در هم تـداخل دارنـد و ارتبـاطی محکم بینشـان است پس چگـونه بـا وجود این دو حکم می گوییـد که ماهیت با وجود تباین دارند و اشتراک ذاتی ندارند؟

جواب: اینکه مـاهیت را دارای حکم وجود می دانیم و یا وجود را دارای حکم ماهیت می دانیم آیا این حکمی مجازی است و یا حقیقی است؟

ص: ۲۱۳

مشخص است که این مجاز است و حقیقت نیست و حال آیا این مجاز لغوی است یعنی مجاز در وضع است و یا مجاز اصطلاحی است یعنی مجاز در اسناد است؟

مشخص است که از سنخ مجاز عقلی یعنی مجاز در اسناد است و حکم وجود حقیقةً برای خودش است و مجازاً به ماهیت نسبت داده می شود و همچنین است حکم ماهیت.

و ثانیاً آیا با وجود این اشکال می توان به اشتراک ذاتی معتقد شد و اختلاف نوعی را بین این دو برداشت؟

مصنف می فرمایند که خیر چنین ادخالی موجب اشتراک ذاتی آن ها نمی شود و اختلاف نوعی را باطل نمی کند و حتی اگر چنین ادخالی ثابت باشد باز ما می توانیم این دو را از دو سنخ متفاوت حساب کنیم.

پس این ادخال اگر چه حاصل است مجازاً عقلیاً ولی در بحث ما نمی تواند اشتراک ذاتی را ثابت کند و اختلاف نوعی را از بین ببرد.

ترجمه و شرح متن:

هر چند مفاهیم و ماهیات موجود بالوجود هستند چه این مفاهیم و ماهیات معقول اولی باشند و چه معقول ثانی باشند و حکم می شود بر این ماهیت و مفاهیم به احکام وجود بالعرض (بالعرض قید «یحکم» است یعنی بالعرض حکم می کنیم که مفاهیم و ماهیات حکم وجود را دارند) و ماهیات و مفاهیم از این جهت که محکوم به حکم وجود هستند داخل می شوند در باب وجود و نظام وجود از جهت اینکه احکام وجود را می گیرند همان گونه که وجود نیز داخل در باب ماهیات می شود از جهت احکام ماهیات یعنی احکام ماهیات نیز بر وجود حمل می شود و این دخول وجود در ماهیت و دخول ماهیت در وجود اتحادی است که مقتضای هر متحدینی است یعنی مقتضای هر دو متحدی است چون صدق می کند حکم هر کدام از آن ها بر دیگری بدون هیچ رائحه مجاز در اسنادی که مصطلح است در مباحث لغویه و لفظیه هر چند همراه با رائحه ای از مجاز به اصطلاح مقاصد عقلیه فلسفیه است.

و این قـدر از دخول به خـاطر اتحـاد مـاهیت بـا وجود ملازم این نیست که مـاهیت و وجود در ذاتی مشترک باشـند و اختلاف نوعی بین آن ها برداشته شود.

پس اختلاف نوعی هست و اشتراک ذاتی نیست.

بحث تمـام شـد و معلوم شـد که در مقایسه وجود رابطی با وجود محمولی اختلاف نوعی است در هر چهار احتمالی که مطرح کردیم.

(۱۸) روایه و جساره:

قـال بعض البـارعین من المتـألهین ــ نورالله مضـجعه ــ فی تعلیق له علی شوارق الالهام مسـتدلاً علی ذلک المطلب کلاما بهـذه العبـاره: «والحقّ انّه لا یوجـد بینهمـا معنی مشـترک ذاتی و لا عرضـی، لان وجوده یسـتلزم کون النسـبه من حیث آن هـا نسـبه موضوعه له، هو انقلاب النسبه الی طرف النسبه و هو محال». تمّ ما اردناه من کلامه الشریف.

تـوجه کردیـد که مـا اختلاف نـوعی را بین وجـود محمـولی و وجـود رابطی قبول کردیم و در هر قسـمت دلیلی بر مـدعایمان آوردیم.

مرحوم ملا اسـماعیل که حاشـیه ای بر شوارق الالهام دارند و الحق حاشـیه ایشان جزء بهترین حواشـی و یا شاید بهترین حاشـیه باشد در حاشـیه بر شوارق ادعا می کنند که بین وجود محمولی و وجود رابطی اختلاف نوعی است و اشتراک ذاتی نیست و بر این مـدعا دلیـل اقـامه می کننـد که ما آن دلیل را قبول نـداریـم هر چنـد مـدعای ایشان را قبول داریم ولی دلیلشان را مُثبِت این مدعا نمی دانیم.

ادعـای ملا اسـماعیل: وجود محمولی بـا وجود رابطی اشـتراک در ذاتی ندارنـد و اشـتراک در عرضـی نیز ندارنـد یعنی اصـلا اشتراک ندارند در نتیجه اختلاف نوعی دارند.

دقت شود که مراد از اشـتراک در عرضـی، اشـتراک در عرض خـاص است و اشتراک در عرض خـاص زاییـده از اشتراک در ذات است.

ص: ۲۱۵

دلیل ملا اسماعیل: اگر بین وجود محمولی و وجود رابطی اشتراک ذاتی باشد در این صورت آیا می شود که وجود محمولی را موضوع قرار داد و محمولی را بر او حمل کرد؟ مشخص است که می توان موجودیت زید را موضوع قرار داده و محمولی را بر او حمل کرد و همچنین می توان وجود محمولی را محمول قرار داد.

ولی آیا می توان وجود رابطی را موضوع و یا محمول قرار داد؟ مشخص است که نمی شود چون وجود رابطی نسبت است و نمی تواند طرف نسبت باشد.

پس نمی توان وجود محمولی و وجود رابطی را مشترک در ذات دانست چون اگر مشترک در ذات باشند باید بتوانیم وجود رابطی را نیز موضوع و یا محمول قرار دهیم در حالی که چنین چیزی امکان ندارد و نمی توان نسبت را یکی از طرفین خودش قرار داد.

پس اگر وجود محمولی و وجود رابطی را مشترک در ذات بدانیم لازم می آید که نسبت منقلب شود به یکی از طرفینش و چون این انقلاب محال است و باطل است لذا اشتراک وجود محمولی و وجود رابطی نیز باطل است.

ترجمه و شرح متن:

کلامی را نقل می کنیم و به راوی آن جسارت می کنیم (جسارت در حد رد کردن دلیل یعنی جسارت علمی است نه عرفی).

بعضی از ماهرین از متألهین (متاله کسی است که الهیت را در جان خودش پیاده کرده است یعنی متحقق به کمالات الهی شده است و الهی یعنی کسی که فقط عالم به کمالات الهی است) که خداوند مضجعشان را نورانی کند در حاشیه ای که بر شوارق الالهام دارند برای استدلال بر این مطلب کلامی را گفته اند به این عبارت که:

«حق این است که شأن چنین است که بین وجود محمولی و وجود رابطی معنای مشترک ذاتی و عرضی نیست زیرا وجود چنین اشتراکی مستلزم این است که نسبت (وجود رابطی) از این جهت که نسبت است، موضوع باشد برای معنای مشترک و این انقلاب نسبت است به طرف نسبت» تمام شد آنچه که اراده کرده بودیم از کلام ایشان.

و لعل احد يناقش فيه بوجوه:

الوجه الاول: انه بظاهره يدل على ان النسبه بل المعانی الآليه مطلقا ليس يمكن لها اشتراک ذاتی و لا عرضی مع شی ء من الاشياء، فان وجوده يلازم انقلاب النسبه الى طرف النسبه. والمعنى الآلى باطلاقه الى المعنى الغير الآلى،

مصنف می فرمایند که در این دلیل وجوهی از مناقشه است.

مناقشه در دلیل ملا اسماعیل:

وجه اول مناقشه: این اشکالی که شما مطرح کردید اختصاص به وجود رابطی ندارد بلکه این اشکال در همه نسبتها بلکه در مورد همه معانی آلیه مطرح است.

ترجمه و شرح متن:

و شاید کسی در این استدلال مناقشه کند به وجوهی:

وجه اول: این کلام با ظاهرش دلالت می کند بر اینکه هر نسبتی بلکه هر یک از معانی آلیه مطلقا ممکن نیست برای آن ها اشتراک ذاتی و یا حتی اشتراک عرضی با شیئی از اشیاء چون جود چنین اشتراکی لازم دارد انقلاب نسبت را به طرف نسبت و انقلاب معانی آلیه را مطلقا به معانی غیر آلیه.

و تلک الملازمه المدعاه ليس له تبيان و لا فی كلامه عليه بيان و لا برهان.

ایشان این گونه گفتند که اشتراک ذاتی لازم دارد انقلاب را یعنی اشتراک ذاتی ملزوم است و انقلاب لازم است.

مرحوم مصنف می فرمایند که شما هیچ دلیلی برای لازم آمدن این انقلاب ندارید بلکه حتی دلیل بر خلافش نیز وجود دارد.

ترجمه و شرح متن:

و این ملازمه ای که ادعا شده است نه برای او تبیانی است و نه در کلام ایشان بر آن بیان و یا برهانی است و نه تنها قبول نمی کنیم این حرف را بلکه آن را نیز رد می کنیم.

فیتوجه الیه المنع بان تحقق القدر المشترک کتقرر ذات الموضوع فی الخارج و کذا قیام مبدء المحمول بها او انتزاعه عنها بمجرّده لا یلازم فعلیّه الحمل. بل لمّا کان الوضع و الحمل بحسب ظرف الانعقاد، و ظرف الانعقاد هو الذهن، کانت فعلیّه الحمل مشروطه بامکان حصول مبدء المحمول فی الذهن مأخوذا لا بشرط لیقبل الحمل. و اذا لم یکن لم یتحقّق حمل فعلاً و لا قوّه فی حقیقه الوجود، کما ان الاشیاء الماهویّه التی لها هویّات فی الخارج مشترکه فی حقیقه الوجود الخارجی و لا یتحقق حمل بین واحد من تلک الهویّات و بینها اذ لیس یمکن تحقق تلک الحقیقه ذهنا اذ الخارجیّه نفس ذاتها کما ان الذهنیه عین الوجود الذهنی، فتحقق کل واحد منها فی موطن الآخر یلازم انقلاب ذاته، بل امکان حصول مبدء المحمول ایضا غیر کاف فی فعلیّته، بل یجب و ان یحصل فی الذهن فعلاً علی وجه اللابشرطیّه، کما ان ماهیّه الانسان موجوده فی افرادها و یمکن حصولها فی الذهن. و لا تتحقّق الحمل بمجرّد ذلک بینها و بین افرادها، بل الحصول بالفعل فی الذهن ایضا لا یکفی فیها، بل یجب و ان یحصل علی وجه الاستقلال، فان المعانی الآلیّه و مفاهیم الادوات قد تحصل فی الذهن بماهی کذلک فعلاً و لا یتحقق حمل بینها و بین غیرها. بل لا یمکن، لانها بما هی کذلک غیر صالحه للمحمولیه بل صلاحیّه المحمول ایضا غیر کافیه. بل یجب و ان یکون الموضوع ایضا صالحا للموضوعیه بعد امکان حصوله و فعلیّه حصوله فی الذهن. و خلاصه القول ان وجود القدر المشترک بین الوجود الرابطی و المحمولی انما یلازم انقلاب النسبه الی طرف النسبه اذا کان موجبا لکون النسبه بما هی نسبه موضوعه له بالفعل و هذا غیر بیّن و لا مبیّن، بل المبیّن خلافه.

ص: ۲۱۸

مرحوم ملا اسماعیل دلیل آورده بودند برای اینکه ثابت کنند بین وجود محمولی و وجود رابطی اشتراک ذاتی نیست.

دلیلشان این بود که اگر اشتراک ذاتی قائل شویم، وجود رابطی ملحق به وجود محمولی می شود و جمیع احکام وجود محمولی را پیدا می کند یعنی وجود محمولی می تواند حمل شود پس وجود رابطی نیز باید بتواند حمل شود ولی وجود رابطی نسبت است و نمی تواند حمل شود و اگر بخواهد حمل شود باید منقلب شود به طرف نسبت و این انقلاب محال است.

مصنف این استدلال را در می کنند.

می فرمایند که در صورتی نسبت منقلب می شود به طرف نسبت که ما بتوانیم نسبت را حمل کنیم و یا بر نسبت چیزی را حمل کنیم اگر توانستیم حمل کنیم آنوقت نسبت به طرف نسبت منقلب می شود ولی حمل شرایطی دارد که آن شرایط در نسبت نیست پس و لو ما وجود محمولی را با وجود رابطی یکی بگیریم باز هم نمی توانیم آن حملی را که در وجود محمولی انجام می دهیم در وجود رابطی انجام دهیم چون وجود رابطی شرایط حمل را ندارد که توضیح خواهیم داد و وقتی نتوانستیم نسبت را محمول و یا موضوع قرار دهیم پس انقلابی که ملا اسماعیل ادعا می کردند اتفاق نمی افتد.

در وقوع حمل صرف اینکه ذات موضوع تقرر داشته باشد و مبدأ محمول به موضوع قیام داشته باشد کافی نیست یعنی علاوه بر این دو شرط، شرایط دیگری نیز وجود دارند.

منظور از تقرر، تقرر در ذهن است پس اگر چیزی در ذهن متقرر نشد، حمل امکان نخواهد داشت.

و همچنین مبدأ محمول (مثل قیام در قائم) باید مرتبط و قائم به موضوع باشد و اگر قائم نبود نمی شود محمول را بر موضوع حمل کرد.

ص: ۲۱۹

مرحوم مصنف می فرمایند که این دو شرط کافی نیستند در فعلیت حمل بلکه شرایط دیگری نیز باید حاصل باشند تا حمل فعلیت پیدا کند.

آن شرط دیگر این است که محمول در ذهن به صورت لابشرط حاصل بالفعل و مستقل باشد.

و همچنین موضوع نیز باید مانند محمول این شرایط را داشته باشد.

مصنف پله پله بالا می روند و شرایط را تک تک ذکر می کنند.

پس حتی اگر وجود محمولی و وجود رابطی را مشترک در ذات قرار دهیم، باز حمل اتفاق نمی افتد چون سایر شرایط حمل حاصل نیستند.

پس بنا بر نظر مصنف اشتراک در ذات سبب نمی شود که شرایط حمل حاصل شوند.

پس خلاصه مطلب این شد که مرحوم ملا اسماعیل فرمودند که اگر وجود محمولی و وجود رابطی را مشترک در ذات و یا ذاتی می دانید پس همان گونه که وجود محمولی می تواند حمل شود، وجود رابطی نیز باید بتواند حمل شود در حالی که این حمل موجب انقلاب ذات وجود رابطی است و این محال است.

و ما در جواب می گوییم که اینکه نمی توانیم وجود رابطی را حمل کنیم به خاطر این است که وجود رابطی شرایط حمل را ندارد نه اینکه به خاطر عدم اشتراک ذاتی با وجود محمولی، نتوانسته محمول واقع شود.

دقت شود که حمل، لازمه ذات نیست چون شرایطی دارد که علاوه بر ذات است مثلا خود ذات «قائم» برای حمل کافی نیست بلکه شرایطی که گفتیم نیز باید حاصل باشند.

شرایط حمل را می توان به صورت خلاصه این گونه بیان کرد:

- تقرر موضوع در ذهن و قیام مبدأ محمول به آن:

این شرط در وجود رابطی حاصل است هر چند وجود رابطی به صورت آلی در ذهن محقق می شود و تقرر می یابد.

ص: ۲۲۰

- حصول در ذهن به صورت بالفعل:

این شرط را نیز وجود رابطی دارد.

یعنی اگر چیزی حتی اگر بتواند به ذهن نیز بیاید ولی چون هنوز نیامده است نمی توانیم آن را حمل کنیم بلکه باید آن شیء بالفعل در ذهن حاصل شود و بعد می توانیم آن را محمول و یا موضوع قرار دهیم.

- اما شرط آخر که استقلال است را وجود رابطی ندارد و چیزی که مستقل نیست نه می تواند موضوع قرار گیرد و نه می تواند محمول قرار گیرد و تنها شرطی که وجود رابطی آن را ندارد همین استقلال است یعنی تا شیء را به صورت معنای اسمی ملاحظه نکنیم، نمی توانیم آن را موضوع و یا محمول قرار دهیم.

این شرایط هم برای محمول است و هم برای موضوع یعنی موضوع هم باید حصول بالفعل استقلالی در ذهن داشته باشد.

پس چون نسبت بما آن ها نسبه شرایط حمل را ندارد لذا هیچوقت محمول و یا موضوع قرار نمی گیرد و هیچوقت از نسبت بودن به طرف نسبت بودن منقلب نمی شود تا اشکال ملا اسماعیل وارد شود.

ترجمه و شرح متن:

و به این استدلال ملا اسماعیل منع متوجه می شود به اینکه تحقق قدر مشترک بین وجود محمولی و وجود رابطی مانند تقرر ذات موضوع در خارج و همچنین قیام مبدأ محمول به موضوع یا انتزاع آن از موضوع این تحقق قدر مشترک بمجرده لازم ندارد فعلیت حمل را (اگر فعلیت حمل درست شود، نسبت منقلب می شود لذا مصنف سعی می کنند که حمل را بالفعل نکنند بلکه در حد بالقوه قرار دهند).

پس خود این نسبت بما آن ها نسبه قابلیت حمل را دارد ولی فعلیت حمل در آن ممکن نیست.

ص: ۲۲۱

پس تحقق قدر مشترک مجرداً و تنها بدون شرایط دیگری که ذکر خواهیم کرد لازم ندارد فعلیت حمل را.

ما تقرر در خارج را در توضیحمان بیان نکردیم که این نیز شرط دیگری است یعنی باید در خارج اتفاقی افتاده باشد که ما بخواهیم در ذهن آن را حکایت کنیم.

«طرف الانعقاد» غلط است و «ظرف الانعقاد» صحیح است.

بلکه چون وضع و حمل به حسب ظرف انعقاد هستند (یعنی زید در خارج موضوع نیست و قائم در خارج محمول نیست بلکه این دو در ذهن موضوع و محمول هستند) و ظرف انعقاد نیز ذهن است، پس در نتیجه فعلیت حمل مشروط است به اینکه مبدأ محمول بتواند حاصل شود در ذهن در حالی که مأخوذ لا بشرط است.

محمول باید لابشرط اخذ شود چون اگر آن را بشرط لا اخذ کنیم، معنایش این می شود که فقط خودش باشد و غیر خودش نباشد و در این صورت چیزی را نمی توان بر او حمل کرد پس چیزی که بشرط لا است قابل حمل نیست بلکه باید لابشرط باشد تا حمل اتفاق بیفتد.

و وقتی که امکان حصول در ذهن نداشت، محقق نمی شود حمل نه فعلاً و نه قوهً همان گونه که در وجود خارجی این گونه است و چون وجود خارجی در ذهن حاصل نمی شود نمی توانیم آن را بما اینکه وجود خارجی است حمل کنیم.

ظاهرا «کما فی حقیقه الوجود» صحیح است نه «فی حقیقه الوجود» ولی در نسخه ها «فی حقیقه الوجود» است.

و همینطور اشیاء خارجی که ماهیت هستند در خارج با وجود خارجی یعنی هویت همراه هستند اما نمی توان این هویت خارجی را در ذهن بر هیچ کدامیک از این ماهیات حمل کنیم چون این هویت حارجی به ذهن نمی آید.

ص: ۲۲۲

همان گونه که این اشیاء خارجی که ماهیاتی در ذهن دارند، همگی وجو خارجی را دارند ولی بین هیچ یک از این هویات خارجی و اشیاء ماهوی حملی صورت نمی گیرد چون ممکن نیست این حقیقت (هویت و یا همان وجود خارجی) تحقق ذهنی پیدا کند چون نفس ذاتِ وجود، خارجیت است و اگر به ذهن بیاید دیگر وجود خارجی نیست همان گونه که ذهنیت نیز عین وجود ذهنی است.

«کل واحد منهما» صحیح است نه «کل واحد منها».

پس تحقق هر یک از این دو در موطن دیگری لازم دارد انقلاب ذات را.

مصنف تا اینجا گفتند که مبدأ محمول باید در ذهن امکان حصول داشته باشد و حال بیان می کنند که این امکان باید بالفعل شود.

بلکه امکان حصول محمول نیز کافی نیست در فعلیت حمل بلکه در فعلیت حمل واجب است که حاصل شود مبدأ محمول در ذهن فعلاً به صورت لابشرط (یعنی چون می خواهیم فعلیت حمل را درست کنیم پس باید فعلیت حصول داشته باشیم) همان گونه که ماهیت انسان موجود است در افرادش (تحقق خارجی دارد) و ممکن است وجودش در ذهن (یعنی تقرر ذهنی دارد) ولی به مجرد تحقق و حصول در ذهن حمل حاصل نمی شود بین افراد انسان و ماهیت انسان بلکه باید اینها بالفعل به ذهن بیایند تا حمل بالفعل انجام شود.

و همچنین حصول بالفعل نیز کافی نیست در فعلیت حمل بلکه باید محمول به صورت استقلالی در ذهن حاصل شود ولی نسبت بما آن ها نسبه به صورت استقلالی به ذهن نمی آید.

پس وجود رابطی این شرط آخر را ندارد.

پس همانا معانی آلیه و مفاهیم ادوات در ذهن حاصل می شوند بما اینکه ادوات و آلت هستند نه بما اینکه معنای اسمی هستند و بین اینها و غیرشان حمل حاصل نمی شود یعنی نه موضوع قرار می گیرند و نه محمول چون این نسبت و یا این آلت مستقل نیست.

ص: ۲۲۳

بلکه نه تنها حملی محقق نمی شود بلکه ممکن نیست که حملی محقق شود چون نسبت و مفاهیم ادوات و معانی آلیه بر فرض اینکه وضع خودشان را داشته باشند صلاحیت محمولیت را ندارند.

حال مصنف می گویند که باز اینکه محمول این شرایط را داشته باشد برای فعلیت حمل کافی نیست بلکه موضوع نیز باید این شرایط را داشته باشد.

بلکه صلاحیت محمول نیز کافی نیست در فعلیت حمل بلکه واجب است که موضوع نیز صلاحیت موضوعیت را داشته باشد بعد از اینکه امکان حصول و فعلیت حصول را در ذهن داشت (پس صلاحیت موضوع این است که مستقل نیز باشد).

و خلاصه مطلب این است که وجود قدر مشترک بین وجود رابطی و وجود محمولی در صورتی مستلزم انقلاب نسبت به طرف نسبت است که وقتی که این اشتراک موجب شود که نسبت بما اینکه نسبت است موضوع بالفعل شود برای قدر مشترک در حالی که این نه مطلبی بدیهی است و نه مبین است بلکه حق خلاف این مطلب است.

پس وجود قدر مشترک موجب انقلاب در ذات است به شرطی که حمل بالفعل حاصل شود در حالی که این حمل بالفعل واقع نمی شود.

این اشکال اولی بود که مصنف بر کلام ملا اسماعیل وارد کردند.

بیان وجه دوم و وجه سوم مناقشه در کلام ملا اسماعیل/ ۱۸.روایه و جساره/ رساله فی الوجود الرابطی. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان وجه دوم و وجه سوم مناقشه در کلام ملا اسماعیل/ ۱۸.روایه و جساره/ رساله فی الوجود الرابطی.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که بین وجود محمولی و وجود رابط اختلاف نوعی است و اشتراک ذاتی بینهما وجود ندارد.

ص: ۲۲۴

مرحوم ملا اسماعیل بر این دعا این چنین استدلال کردند که اگر بین وجود محمولی و وجود رابط اشتراک ذاتی وجود داشته باشد، لازم می آید که نسبت از نسبت بودن منقلب شود و طرف نسبت شود پس اشتراک ذاتی داشتنِ این دو وجود، لازم دارد انقلاب نسبت را و انقلاب نسبت باطل است در نتیجه اینکه وجود محمولی و وجود رابطی اشتراک ذاتی داشته باشند نیز باطل است و بینشان اختلاف نوعی است.

ما گفتیم که بر این استدلالِ مرحوم ملا اسماعیل سه اشکال وارد است.

اشکال اول را در جلسه قبل خواندیم و حال به اشکال دوم می پردازیم.

متن:

الوجه الثانی: انه لو تم ما ذکر لما جاز....[1]

وجه دوم مناقشه: در اشکال اول گفتیم که ملازمه ای بین اشتراک ذاتی داشتن و انقلاب نسبت نیست ولی در این اشکال می گوییم که اگر انقلاب لازم آید، اشتراک ذاتی باید نفی شود در حالی که اشتراک وجود دارد یعنی به عبارت دیگر اگر حرف ایشان تمام باشد و انقلاب باعث شود که قدر مشترک بین وجود محمولی و وجود رابطی نداشته باشیم لازم می آید که بین ادوات و نِسَب قدر مشترک نداشته باشیم در حالی که قدر مشترک داریم.

توجه کنید که مرحوم ملا اسماعیل فرمودند که بین وجود محمولی و وجود رابطی نمی توانیم قدر مشترک داشته باشیم و الا انقلاب لازم می آید یعنی با لزوم انقلاب قدر مشترک بین وجود محمولی و وجود رابطی را باطل کردند و ما در جواب می گوییم که اگر حرف شما درست باشد باید قدر مشترک بین ادوات نیز نداشته باشیم چون این انقلاب در خود نِسَب هم به وجود می آید یعنی بنا بر حرف شما بین این نسبت هایی که وجود رابطی هستند نیز نباید قدر مشترکی باشد چون قدر مشترک را باید حمل کنیم هم بر این ادات و هم بر آن ادات یعنی قدر مشترک بر هر دو ادات قابل حمل است و این باعث می شود که ادواتی که حالت اداتی داشتند موضوع قرار گیرند یعنی طرف نسبت واقع شوند در حالی که این ها خودِ نسبت بودند نه طرف نسبت پس از این حرف شما لازم می آید که حتی خود نِسَب و ادوات نیز اشتراک ذاتی نداشته باشند در حالی که این ها به چند دلیل اشتراک ذاتی دارند که بیان خواهد شد.

ص: ۲۲۵

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۷۳.

ترجمه و شرح متن:

الوجه الثانی: انه لو تم ما ذکر [دومین دلیلی که بر علیه ملا اسماعیل می آوریم این است که اگر تمام باشد آنچه که ذکر شد و صحیح باشد حرف ملا اسماعیل («ما ذکر» جواز حمل بود که اگر حمل کنیم، انقلاب نسبت لازم می آید و انقلاب نسبت باطل است پس حمل باطل است و در نتیجه قدر مشترک نداریم)]، لما جاز ان یتحقق قدر مشترک بین النسب الجزویه التی هی آلات و ادوات، و لا- بینها و بین غیرها [جایز نیست که قدر مشترک واقع شود بین نِسَب جزئیه ای که آلات اتحادند و همچنین بین نِسَب و سایر اشیاء نیز نباید قدر اشتراکی باشد]، مع ان تلک النسب مشترکه فی مفهوم النسبه الجزویه الآلیه [در حالی که این نسبت ها مشترک هستند در مفهوم نسبت جزئیت آلیت یعنی این مفهوم هم بر این نسبت و هم بر آن نسبت صدق می کند یعنی بر همه نِسَب قابل صدق است] و مشترکه مع جمیع الآلات و الادوات فی کونها آلات و ادوات [و همچنین نِسَب مشترک هستند با جمیع آلات و ادوات در آلت و ادات بودن یعنی نِسَب با بعضی از غیر نسب ها مثل معانی حرفیه مشترک هستند در ادات بودن]، بل مع جمیع المفاهیم فی المفهومیه[و همچنین این نِسَب مشترک هستند با جمیع مفاهیم در مفهوم بودن].

[«الفهومیه» غلط است و «المفهومیه» صحیح است].

و مع جمله الموجودات حال وجودها فی الذهن فی الموجودیه [و همچنین نِسَب با همه موجودات در موجودیت مشترک اند در آن وقتی که نِسَب در ذهن موجود باشند] و مع کل الممکنات فی الممکنیّه [و همچنین نِسَب مشترک هستند با همه ممکنات در ممکنیت] ، بل مع کلیّه المعدومات حال عدمها فی المعدومیه [بلکه نِسَب با همه معدومات مشترک هستند در معدومیت در زمانی که این نِسَب معدوم باشند].

ص: ۲۲۶

بحسب حکم العقل المطابق لما علیه الامر فی نفسه، و ان لم یکن للمعدومات ذوات واقعیّه.

سؤال: مگر معدومیت چیزی است خارجی که قدر مشترک این ها به حساب بیاید؟

جواب: مصنف می فرمایند «بحسب حکم العقل» یعنی حکمی عقل بر آن ها می کنند یعنی عقل طبق نفس الامر حکم می کند به معدومیت و معدومیت را به عنوان قدر مشترک بر معدومات و نِسَب معدومه حمل می کند هر چند معدومات ذات واقعی ندارند.

متن:

و هذه المفاهیم امّا ذاتیات لها باسرها و اما عرضیّات لها کذلک او بالتفریق.

ما در جلسه قبل اشاره کردیم که قدر مشترک یا باید ذاتی باشد و یا عرض خاص باشد و اعراض عام بعیده هر چند قدر مشترک هستند ولی به درد بحث ما نمی خورند و بسیاری از قدر مشترکاتی که مصنف ذکر کردند نیز از جمله عرضیات دور هستند که به درد بحث نمی خورند و آن قدر مشترکی به درد می خورد که یا ذاتی باشد و یا عرضی خاص باشد یعنی یا ذاتی باشد برای همه و یا عرضی باشد برای همه یا ذاتی باشد برای بعضی و عرضی باشد برای بعضی دیگر.

هر چند مفهوم برای اشیاء عرض عام است ولی برای خود دو مفهوم ذاتی است یعنی خود دو مفهوم در مفهومیت با هم اشتراک ذاتی دارند و همچنین فرض کنید که نسبت موجود است و انسان نیز موجود است ولی موجودیت برای انسانِ موجود و نسبتِ موجوده یا عرض خاص است و یا ذاتی است پس این اشکال وارد نیست بلکه این مواردی که شمردیم یا برای همه ذاتی است و یا برای همه عرضی خاص است و یا برای بعضی ذاتی و برای بعضی عرضی است.

ترجمه و شرح متن:

و هذه المفاهیم [و این مفاهیم] امّا ذاتیات لها باسرها [یا همگی ذاتی هستند برای نِسَب و ادوات] و اما عرضیّات لها کذلک [و یا عرضی هستند برای همه آن ها] او بالتفریق [و یا برای بعضی ذاتی و برای بعضی عرضی هستند].

خلاصه اشکال این است که مرحوم ملا اسماعیل فرمودند که اگر قدر مشترکی بین وجود محمولی و وجود رابطی داشته باشیم، باید بتوان این قدر مشترک را هم بر وجود محمولی و هم بر وجود رابطی حمل کرد و این سبب می شود که جود رابطی که نسبت است منقلب شود به طرف نسبت.

در اشکال اول گفتیم که اصلا حملی صورت نمی گیرد و......

در اشکال دوم با قطع نظر از اشکال اول گفتیم که اگر حرف شما صحیح باشد لازم می آید که قدر مشترک بین نِسَب و ادوات نیز نداشته باشیم چون اشتراک ذاتی موجب حمل و حمل موجب انقلاب می شود و این محال است در حالی که قدر مشترک بین ادوات و نِسَب موجود است همان گونه که بیان کردیم.

متن:

الوجه الثالث: لو کانت تلک الملازمه المدعاه صحیحةً ......

وجه سوم مناقشه: اشکال سوم این است که اگر حرف ایشان تمام باشد و ملازمه باشد بین قدر مشترک داشتن وجود محمولی و رابطی با انقلاب ذات وجود رابط اگر این انقلاب حاصل باشد لازمه اش این است که هیچ قضیه محصوره ای نداشته باشیم چه سالبه و چه موجبه.

قضیه محصوره مثل «کل انسان ناطق» تحلیل می شود به افراد موضوع مثلاً در اینجا موضوع قضیه یک عنوان کلی است مثل «انسان» و این انسان تحلیل می شود به افرادش یعنی همه افرادش ناطق هستند نه خودِ کلیِ انسان یعنی موضوع عنوانی کلی است و مشیر است به تمام افراد خودش پس معنای کل انسان می شود زید و بکر و عمرو و .....

ص: ۲۲۸

محمول نیز در واقع به هر فرد فرد انسان متعلق می شود یعنی هم «زید ناطق» و هم «بکر ناطق» و هم ..... .

ما در کل انسان ناطق این طور می گوییم که قضیه ملحوظ است علی سبیل الاجمال یعنی انسان، اجمالی از افرادش است و حکم نیز بر این مجمل رفته است و یا اینکه مثلاً می گوییم که موضوع این قضیه ملحوظ است علی سبیل الاجمال.

و اگر تک تک افراد را ذکر کردیم در این صورت می گوییم قضیه ملحوظ است علی سبیل التفصیل و یا موضوع ملحوظ است به این صورت مثل اینکه بگوییم زید ناطق.

موطن قضیه و ظرف انعقاد آن ذهن است پس باید در ذهن بی نهایت افراد انسان تصور شود و بی نهایت ناطقیت بر آن ها حمل شود تا قضیه کل انسان ناطق حاصل شود.

مشخص است که چنین قضیه بی نهایتی در ذهن حاصل نمی شود و انسان نمی تواند این قضیه را در ذهن خودش حاصل کند و به تفصیل همه افراد را در ذهن بیاورد و محمول را بر آن ها حمل کند و یک قضیه محصوره کلیه درست کند.

پس محصورات اگر بخواهند بالتفصیل تبیین شوند ممکن نیست چون محصوره یک قضیه است و در بی نهایت پخش می شود و این بی نهایت باید در ذهن تصور شود و این محال است.

این مقدمه بحث بود.

در محمول نیز بحثی وجود دارد.

در محمول نسبت تامه خبریه وجود دارد یعنی وقتی می گوییم که کل انسان ناطق، ناطق را به انسان نسبت می دهیم و این نسبت تام است یعنی یصح السکوت علیها است و در زید ناطق نیز نسبت تامه خبریه موجود است ولی اگر بخواهیم کل انسان ناطق را به همان نحوی که گفتیم تحلیل کنیم چگونه می توان این نسبت تامه خبریه را برای همه افراد انسان بالتفصیل حاصل کنیم؟ مشخص است که ممکن نیست چون نمی توانیم موضوعات این محمولات را در ذهن حاصل کنیم بالتفصیل پس قهرا نسبت تامه خبریه نیز بالتفصیل حاصل نمی شود در ذهن.

پس قضیه اگر بخواهد منحل شود به افراد هم به لحاظ موضوعش مشکل پیدا می کند و هم به لحاظ محمولش و خلاصه خود قضیه مشکل دار می شود.

این مقدمه بحث بود که تمام شد.

مرحوم ملا اسماعیل این گونه گفتند که اگر نسبت بما هو نسبه موضوع یا محمول قرار گیرد لازمه اش این است که این نسبتی که نسبت بود، مبدل و منقلب شود به طرف نسبت و این محال است یعنی باید نسبت در حالی که مستقل نیست، مستقل شده باشد.

ما در اینجا به ایشان این چنین می گوییم که اگر خود نسبت را موضوع قرار دادید و قدر مشترک را بر آن حمل کردید مثلاً گفتید که کل نسبه کذا همین تحلیل که گفتیم انجام می شود یعنی تمامی نسبت های شخصیه این چنین هستند و این موضوع یا علی سبیل الاجمال ملحوظ است و یا علی سبیل التفصیل و اگر علی سبیل الاجمال لحاظ شود انقلاب لازم می آید و اگر علی سبیل التفصیل لازم شود همان مشکلی که گفتیم پیش می آید پس در نتیجه باید بگویید که قضیه محصوره موجود نیست پس لازمه حرف شما این است که قضیه محصوره موجود نباشد که بحث را دوباره به صورت مفصل تر بیان خواهیم کرد.

ترجمه و شرح متن:

الوجه الثالث: لو کانت تلک الملازمه المدعاه صحیحه [وجه سوم اشکال این است که اگر این ملازمه ای که از ملا اسماعیل ادعا شد (ملازمه بین اشتراک ذاتی و انقلاب نسبت) صحیح باشد]، لما انعقد عقد محصور ایجابی او سلبّی [در این صورت هیچ عقد و قضیه محصوره ای منعقد نمی شود چه ایجابی باشد و چه سلبی] اذ انعقاد المحصورات یتوقّف علی عقد وضع و عقد حمل [چون انعقاد محصورات متوقف است بر عقد الوضع و عقد الحمل].

متن:

و عنوان الموضوع فی عقد الوضع قدر مشترک .....

«عقـد» یعنی قضـیه و منظور از عقد الوضع این است که در خود موضوع یک قضـیه تشـکیل می شود و همچنین است منظور از عقد الحمل.

بررسی عقد الوضع: وقتی می گوییم که «کل انسان ناطق» در خود موضوع نیز عقد الوضع داریم که خود یک قضـیه است که عبارت است از «زیـد انسـان» و بکر انسـان و .... یعنی در آن قضـیه عنـوان موضوع (انسـان)، محمول واقع می شود و مصـادیقِ موضـوع (زیـد و بکر و....)، موضـوع قرار داده می شونـد یعنی انسـان محمـول می شود و زیـد و بکر و عمرو و ... موضوع می شوند.

مرحوم آقا علی مطلب را این گونه بیان می کنند که «افرادی که با نسبت تقییدیه لحاظ می شوند....» و منظور از نسبت تقییدیه، «زیـد مقیـد به انسان» و «عمرو مقیـد به انسان است» و همچنین سایر مصادیق یعنی موضوع قید می شود برای افراد خودش و در نتیجه یک نسـبت تقییدیه حاصل می شود یعنی «زید بما هو انسان» یعنی زید همراه با نسـبت تقییدیه موضوع می شود در نتیجه معنای کلام این می شود که «زیدٌ بما هو انسانٌ ناطقٌ» و همچنین در سایر مصادیق.

بررسی عقد الحمل: در عقد الحمل «ناطق» که محمول است را نسبت می دهیم به این افراد یعنی قضیه ای درست می کنیم که در آن نسـبت داده می شود محمول به افراد موضوع و این نسـبت، نسـبت تـام خبری است یعنی زیـد نـاطق است و عمرو نـاطق است و بالجمله انسان ناطق است و محمول در این قضایا به موضوع نسبت تامه خبریه دارد.

پس یک نسبت تقییـدیه داشتیم که در عقـد الوضع درست شـد و یک نسـبت تام خبریه داریم که در عقد الحمل درست شـد یعنی وقـتی که موضـوع قضـیه را برداشـتیم و آن را تبـدیل به قضـیه دیگری کردیم (موضـوع را محمول قرار دادیم و مصـادیقِ موضـوع را، موضـوع قرار دادیم) که این را عقـد الوضع نامیـدیم در نـتیجه یـک نسبت تقییـدیه در موضوع درست می شود و همچنین محمول را نسـبت می دهیم به موضوع به صورت نسبت تامه خبریه (نه مثل عقد الوضع که نسبت غیر تامه تقییدیه بود) و در نتیجه معنای کلام این می شود که «زید الانسان ناطق» و «بکر الانسان ناطق» و.....

ص: ۲۳۱

پس در موضوع یا همان عقد الوضع نسبت تقییدیه داریم و در محمول نسبت تامه خبریه داریم.

ترجمه و شرح متن:

[چون انعقاد محصورات متوقف است بر عقد الوضع و عقد الحمل] و عنوان الموضوع فی عقد الوضع قدر مشترک بین افراده و ملحوظ معها بنسبه تقییدیه [و عنوان موضوع (مثل انسان) در عقد الوضع قدر مشترک است بین افرادِ موضوع و این عنوان موضوع ملحوظ است با این افراد با نسبت تقییدیه] کما ان عنوان المحمول ایضا فی العقود الایجابیه الصادقه قدر مشترک بینها فی الواقع [همان گونه که عنوان محمول (مثل ناطق) نیز در عقودِ ایجابیه یِ صادق، قدر مشترک است بین افراد موضوع در واقع] و فی مطلق العقود الایجابیه بحسب اخذ العاقد و اعتباره، [و همچنین در مطلق عقود ایجابیه (چه صادقه و چه کاذبه) به حسب اخذ و اعتبارِ عاقد، قدر مشترک بین افراد است.

در عقود سالبه این نسبت نفی می شود و این نسبت حاصل نمی شود و همچنین در عقود ایجابیه کاذبه نیز هر چند نسبت ادعا می شود ولی در واقع چنین نسبتی در خارج موجود نیست.

پس در عقود سالبه اصلا قدر مشترکی نیست و در قضیه موجبه صادقه محمول قدر مشترک است در واقع و در قضایای موجبه کاذبه به حسب اِعلام متکلم، محمول قدر مشترک است و یا این گونه بگوییم که در قضایای موجبه مطلقاً چه صادقه باشند و چه کاذبه محمول قدر مشترک است در نظر متکلم چه در خارج و واقع نیز این گونه باشد و چه نباشد].

و ملحوظ معها بنسبه تامّه خبریّه. [و عنوان محمول ملحوظ است با افراد موضوع به صورت نسبتی تامه خبریه].

ص: ۲۳۲

ادامه بیان وجه سوم مناقشه/ ۱۸.روایه و جساره/ رساله فی الوجود الرابطی. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بیان وجه سوم مناقشه/ ۱۸.روایه و جساره/ رساله فی الوجود الرابطی.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که وجود رابطی با وجود محمولی قدر مشترک ندارند بلکه اختلاف نوعی بینشان است.

مرحوم ملاـ اسماعیل نیز همین اعتقاد را داشتند و در استدلال بر این مدعا فرمودند که اگر قدر مشترک بین وجود رابطی و وجود محمولی وجود داشته باشد، این قدر مشترک بر هر دو حمل می شود و اگر بر وجود رابطی حمل شد یعنی بر نسبت حمل شده است و نسبت را از نسبت بودن به طرفِ نسبت منقلب کرده است پس وجود قدر مشترک مستلزم حمل است و حمل مستلزم انقلاب است و انقلاب محال است پس اشتراک ذاتی نیز محال است.

دقت شود که در این استدلال دو ملازمه وجود دارد.

تا حالا ما جواب دادیم که حمل، حمل بالفعل نیست تا مستلزم انقلاب باشد.

از «لو قال قائل....» که درس جلسه بعد است می گوییم که اگر حمل، حمل بالفعل نباشد بلکه بالامکان باشد باز هم انقلاب لازم می آید که در جلسه بعد در مورد آن بحث می کنیم.

در این وجه ثالث می خواهیم بگوییم که ملازمه بین قدر مشترک و حمل نیست و در این وجه اصلا توجه به انقلاب نداریم بلکه فقط ملازمه بین قدر مشترک و حمل را نفی می کنیم و منظور از «لو کانت تلک الملازمه...» نیز ملازمه بین قدر مشترک و حمل است نه ملازمه بین حمل و انقلاب یعنی در کلام مرحوم ملا اسماعیل دو ملازمه بود و در اینجا یعنی در وجه سوم به ملازمه اول کار داریم.

ص: ۲۳۳

حال ما باید بیان کنیم که اگر قدر مشترک مستلزم حمل شد، باید تمام محصورات از بین بروند که بحثمان در همین است.

دیروز قضیه محصوره را توضیح دادیم و گفتیم که در قضیه محصوره موضوعی داریم و محمولی و در موضوع عقد الوضع درست کردیم یعنی در موضوع یک قضیه درست کردیم و در «کل انسان کاتب» موضوع که «انسان» است را محمول قرار دادیم و مصادیق انسان را موضوع قرار دادیم و گفتیم زید انسان و بکر انسان و..... پس موضوعی متکثر پیدا کردیم و این موضوعها همین مصادیق بودند که با نسبت تقییدیه همراه شدند یعنی قضیه به این صورت شد که زید الانسان ناطق و بکر الانسان کاتب.

پس ما در این موضوع مصادیق را با حیثیت تقییدیه آوردیم یعنی مقیدشان کردیم به همان عنوانی که موضوع قرار داده شده بود.

این در مـورد موضـوع بـود که در موضوع عقـد الوضع درست کردیم یعنی قضـیه ای درست کردیم که از خود موضوع گرفته شده بود و بعد آن را به شکل نسبت تقییدیه بیان کردیم.

در محمول نیز عقد الحمل درست می کنیم یعنی قضـیه ای درست می کنیم که موضوعش همان موضوعات عقد الوضع باشـد و محمولش کاتب باشد ولی نه همان کاتب در قضیه اول بلکه کاتبی که متعلق به زید است و کاتبی که متعلق به عمرو است و .... و در اینجا کاتب قید نمی شود برای زید و عمرو بلکه نسـبت تامه خبریه می شود برای آن ها لذا معنا این گونه می شود که زید الانسان کاتب و بکر الانسان کاتب و ..... .

پس در موضوع عقد الوضع درست کردیم با نسبت تقییدیه و در محمول عقد الحمل درست کردیم با نسبت تامه خبریه.

ص: ۲۳۴

نکته: انحلال موضوع فقط در قضایای محصوره مطرح است و یا قضایای مهمله وقتی ناظر به افراد شوند و در قضایای طبیعیه و شخصیه انحلال مطرح نیست چون موضوع یک فرد است.

متن:

و علی ما ذکر یلزم استلزام.... (۱)

پس قرار شد در قضایای محصوره که انحلال رخ می دهد، موضوع را منحل کنیم به افراد موضوع.

حال در اینجا سؤال این است که محمول نسبت به مصادیقِ موضوع چه حالی پیدا می کند؟

تا قبل از این محمول صفتی بود برای انسان یعنی انسان واحد بود و این محمول نیز واحد بود و صفتِ او بود ولی الآن که انسان را منحل کردیم به افرادش، محمول چه حالتی باید داشته باشد؟

این محمول که کاتب باشد قدر مشترک بین موضوعات حاصله از انحلال می شود (تا قبل از انحلال قدر مشترک نبود چون انسان یک چیز بود).

نکته: موضوع نیز قدر مشترک بین مصادیق است ولی در قضیه به صورت نسبت تقییدیه اخذ شده است نه نسبت تامه خبریه لذا می گوییم که محمول قدر مشترک بین افراد است به صورت نسبت تامه خبریه.

اشکال: اگر ملازمه بین قدر مشترک و حمل ثابت باشد، لازم می آید که محمول را در این قضیه بر بی نهایت افراد انسان حمل کنیم و بنابراین ملازمه باید تمام افراد انسان را بیاوریم و قدر مشترک (کاتب) را به صورت جداجدا بر آن ها حمل کنیم که چنین چیزی محال است و در نتیجه لازم می آید که قضیه محصوره، از قضیه بودن ساقط شود.

تنها راه ممکن این است که قضیه را به صورت اجمالی بیان کنیم یعنی بگوییم «کل انسان کاتب» که در این صورت محالی لازم نمی آید ولی این در واقع قضیه محصوره نیست و قضیه محصوره واقعی این است که هر فرد فردی از افراد انسان کاتب باشد.

ص: ۲۳۵

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۷۴.

پس اگر قـدر مشترک داشـتن مسـتلزم حمل شود، تمام قضایای محصوره از بین می رونـد چون بعـد از تحلیل قضـیه محصوره، محمول قدر مشترک بین افراد می شود در حالی که نمی توان این محمول را بر همه افراد حمل کرد.

پس اگر قضـیه محصوره منحـل نشـد، این ظـاهر قضـیه محصوره است نه بـاطنش و هر چنـد حمـل ممکن است ولی این قضـیه محصوره حقیقی نیست و اگر قضیه محصوره را منحل کنیم، حمل ممکن نخواهد بود در نتیجه ملازمه نفی خواهد شد.

پس اگر قضیه را منحل کنیم بنا بر اثبات ملازمه مذکوره، دیگر قضیه ای تشکیل نمی شود.

نکته: دقت شود که خـارج ظرف قضـیه نیست و اینکه در خارج بی نهایت انسان و بی نهایت کاتب داریم سـبب این نمی شود که بی نهایت قضیه حاصل بشود.

ترجمه و شرح متن:

و علی مـا ذکر [و بنـا بر این مطالبی که در این چنـد خط گفتیم] یلزم اسـتلزام اعتبار عقـد الوضع فی الموضوع لعقـد الحمل فیه [لازم می آیـد (بنا بر اینکه ملازمه ادعا شده صـحیح باشد) که اگر اعتبار کنید عقد الوضع را در موضوع قضـیه (یعنی انسان را منحـل کنیـد به زیـد و بکر و عمرو و ....)، اسـتلزام دارد این اعتبـار عقـد الحمل را در موضوع (یعنی مسـتلزم این است که عقد الحمل را در محمول نیز جاری کنیم یعنی زیـد الانسان که موضوع است را با محمول کنار هم قرار دهیم تا عقدی درست شود که این عقـد از آن محمول گرفته شـده است یعنی بگوییم «زید الانسان کاتب» یعنی به جای موضوع عقد الوضع را که نسـبت تقییدیه است قرار دهیم و به جای محمول عقد الحمل یعنی نسبت تامه خبریه را قرار دهیم)].

ص: ۲۳۶

و اعتبار النسبه التقییدیه فیه لاعتبار نسبه تامّه خبریه بما هی نسبه تامّه خبریّه ای مفصّله [و اعتبار نسبت تقییدیه در موضوع مستلزم اعتبار نسبت تامه خبریه است از این جهت که نسبت تامه خبریه است یعنی مفصلاً یعنی کاتب که محمول است را به عنوانِ این موضوعات (که انسان باشد) نسبت تامه خبریه ندهیم بلکه خود محمول که قدر مشترک است را به تک تک موضوعات نسبت دهیم یعنی زید الانسان کاتب و بکر الانسان کاتب و ...

پس بنا بر آنچه که در تفسیر قضیه محصوره ذکر کردیم اگر ملازمه ای که ادعا شد درست باشد لازم می آید که اعتبار عقد الوضع مستلزم اعتبار عقد الحمل باشد و به عبارت دیگر اعتبار نسبت تقییدیه مستلزم اعتبار نسبت تامه خبریه باشد]

و اعتبارها کذلک فی عقد الحمل [در حالی که اعتبار کردن نسبت تقییدیه به صورت مفصل در عقد الحمل] یمنع عن اعتبار نسبه تامّه خبریّه فی عقد الحمل [منع می کند اینکه نسبت تامه خبریه در عقد الحمل لحاظ و اعتبار شود چون باید بی نهایت بار این نسبت تامه خبریه لحاظ و اعتبار شود یعنی باید این کتابت هم بر زید و هم بر عمرو و هم بر بکر و هم بر سایر افراد انسان حمل شود و همچنین خود موضوع نیز دارای مصادیق بی نهایت است و نمی توان آن ها را تصور کرد]

فان القضیه بما هی قضیه [زیرا قضیه محصوره بما اینکه قضیه است (یعنی وقتی قضیه محصوره را مفصل تصور کردیم یعنی موضوع را به مصادیق و افرادش منحل کردیم و همچنین محمولش را)] و کذا موضوعها بما هی موضوعها [و همچنین موضوعش بما اینکه موضوع این قضیه است (یعنی منحل شود به افرادش)] لا یصلح للموضوعیّه لمحمول من المحمولات [صلاحیت ندارد برای موضوع بودن برای محمولی از محمولات] فی ظرف انعقاد تلک القضیه بما هی قضیه ای ملحوظه مفصّله [در ظرف انعقاد قضیه (ذهن) بما هی قضیه یعنی به صورت مفصل ملحوظ شود] و ان صلحت لها لا بما هی قضیه ای ملحوظه مجمله [(«و ان صلحت» صحیح است و «ان» وصلیه است) هر چند این قضیه لا بما هی قضیه (مجمل باشد نه مفصل) صلاحیت دارد برای قضیه بودن] و کذا موضوعها لا بما هو موضوعها [و همچنین موضوع لا بما هو موضوع (یعنی اینکه موضوع نباشد)] ای فی خارج ظرف انعقادها [یعنی در ذهن نباشد و در خارج باشد که در این صورت می تواند محمولات بی نهایت را بگیرد و موصوف صفتی واقع شود ولی این دیگر از بحث خارج است].

ص: ۲۳۷

دفاع از ملا اسماعیل و رد آن/۱۹. روایه و جساره/ رساله فی الوجود الرابطی. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دفاع از ملا اسماعیل و رد آن/۱۹. روایه و جساره/ رساله فی الوجود الرابطی.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که بین وجود رابط و وجود محمولی اختلاف نوعی است و بین آن ها قدر مشترک نیست.

مرحوم ملا اسماعیل هم به این مطلب معتقد بودند و بر آن دلیل اقامه کردند به این بیان که اگر بین وجود رابطی و وجود محمولی اشتراک باشد یعنی قدر مشترک وجود داشته باشد باید که این قدر مشترک حمل شود پس بین وجودِ حد مشترک و لزومِ حمل تلازم است و حملِ مشترک ذاتی بر وجود محمولی اشکالی ندارد ولی اگر بخواهد بر وجود رابط حمل شود مستلزم این است که وجود رابطی از نسبت بودن به طرف نسبت منقلب شود و این محال است.

مرحوم مصنف جواب دادند و گفتند که قدر مشترک مستلزم حمل بالفعل نیست تا انقلاب لازم بیاید بلکه قدر مشترک مستلزم صلاحیت حمل است یعنی اگر ما قدر مشترک داشته باشیم می توانیم حمل کنیم نه اینکه لازم باشد حمل کنیم.

متن:

و لو قال قائل: ما اراد ذلک البارع.....(۱)

دفاع از ملا اسماعیل: شخصی از ملا اسماعیل دفاع می کنند و می گویند که منظور ملا اسماعیل این بوده است که در اینجا صلاحیت حمل لازم می آید نه فعلیت حمل و خودِ صلاحیت حمل نیز موجب انقلاب می شود چون اگر وجود رابط شرایط موضوع بودن را داشته باشد و قدر مشترک نیز بتواند بر او حمل شود پس وجود رابط صلاحیت دارد که از نسبت بودن به طرف نسبت بودن تبدیل شود و این انقلاب است در ذاتِ نسبت.

ص: ۲۳۸

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۷۴.

پس معترضی می گویند که مرحوم ملا اسماعیل از حمل اراده نکرده است حمل بالفعل را بلکه اراده کرده است صلاحیت حمل را و همین صلاحیت حمل مدعای ایشان یعنی انقلاب را درست می کند پس نباید کلام ایشان را بر حمل بالفعل حمل کرد تا اشکالاتی که گفتید وارد شود یعنی همان گونه که ملا اسماعیل قید بالفعل را نیاورد، شما هم این قید را نیاورید تا اشکالاتی که گفتید وارد نشود و ملا اسماعیل بعد از اینکه می گویند که صلاحیت حمل وجود دارد ادامه می دهند که اگر این صلاحیت حاصل باشد، لازم می آید که نسبت از نسبت بودن خارج شود و منقلب شود.

با این بیانی که گفته شد مشخص شد که «لو قال قائل...» ادامه وجه سوم نیست بلکه اشکالی است که به طور کلی بر مصنف وارد می شود.

در اشکال اول مصنف گفتند که حمل بالفعل شرایطی دارد که این شرایط حاصل نیستند ولی در اشکال سوم مصنف حتی صلاحیت حمل را نیز زیر سؤال بردند.

ترجمه و شرح متن:

و لو قال قائل: [و اگر قائلی بگوید:] ما اراد ذلک البارع المتأله الجلیل باستلزام وجود القدر المشترک للحمل [که اراده نکرده است ملا اسماعیل از استلزام قدر مشترک حمل را] استلزامه لفعلیّه الحمل [اینکه قدر مشترک مستلزم فعلیت حمل باشد] بل اراد استلزامه لصلاحیّته [بلکه اراده کرده است که قدر مشترک مستلزم صلاحیت حمل باشد]، و مجرد الصلاحیّه کاف فی لزوم الانقلاب. [و مجرد صلاحیت حمل کافی است در لازم آمدن انقلاب.

مستشکل می گویند که حتی از صلاحیت حمل نیز انقلاب لازم می آید چون همین اندازه که نسبت، صلاحیت طرف نسبت بودن را پیدا کرده است موجب انقلاب ذات نسبت می شود.

ص: ۲۳۹

پس خلاصه مستشکل می خواهند بگویند که از کلام ملا اسماعیل نباید فعلیت حمل را استفاده کرد تا اشکال اول لازم بیاید بلکه صلاحیت حمل منظور است.

دو بحث در اینجا وجود دارد:

- یکی اینکه درست است که فعلیت حمل مستلزم انقلاب است ولی صلاحیت حمل چگونه مستلزم انقلاب است؟

- دوم اینکه گفتیم که اگر ملازمه باشد بین وجود قدر مشترک و فعیلت حمل، قضایای محصوره از بین می روند ولی آیا اگر ملازمه باشد بین وجود قدر مشترک و صلاحیت حمل آیا قضایای محصوره از بین می روند یا خیر؟

جواب هر دو سؤال در قسمت بعدی متن مصنف می آید و مصنف در هر دو جا قائل به تفصیل می شوند].

متن: لقلنا فی جوابه: لو کان مراده.....

جواب از دفاعیه مذکور:

حمل را به سه نحو می توان اخذ کرد:

۱. حمل بالفعل

۲. حمل بالقوه تفصیلاً (صلاحیه الحمل تفصیلاً)

۳. حمل بالقوه اجمالاً (صلاحیه الحمل اجمالاً)

هر سه قسم را باید بررسی کنیم که در کدام قسم انقلاب لازم می آید و در کدام قسم انقلاب لازم نمی آید.

بررسی حمل بالفعل: در جایی که حمل بالفعل باشد انقلاب لازم می آید یعنی وقتی قدر مشترک را بر نسبت حمل کردیم، انقلاب نسبت لازم می آید یعنی لازم می آید که این نسبتی که تا الآن نسبت بود تبدیل شود به طرف نسبت و جواب همان اشکال اولی است که وارد کردیم که اصلا در اینجا حمل بالفعل ممکن نیست چون شرایط حمل بالفعل حاصل نیستند.

و همچنین اشکال دوم و سوم نیز وارد است.

بررسی حمل بالقوه تفصیلاً: اما اگر مراد صلاحیه الحمل تفصیلا باشد یعنی صلاحیت دارد که من قدر مشترک را بر نسبت حمل کنم یعنی بگویم که «النسبه کذا» (کذا قدر مشترک بین وجود محمولی و وجود رابطی است که بالفرض موجود است) و منظور از تفصیلی این است که نسبت را منحل می کنیم به افرادش و مُعَنوَناتش یعنی تمام وجودهای رابط تحت این عنوان مندرج هستند و این نسبت به بی نهایت نسبت های خارجی منحل می شود مثل همان چیزی که در اشکال سوم در قضیه محصوره گفتیم و در این صورت هم انقلاب لازم می آید چون مصادیق نسبت، موضوع واقع می شوند و باید بگوییم که

مصـادیق نسـبت در حـالی که نسـبت هسـتند بایـد طرف نسـبت واقع شونـد و جواب نیز این است که حمـل ممکن نیست چون توانایی تصور این همه موضوعات را نداریم که این همان اشکال سوم است.

پس در این صورت هر چند انقلاب لازم می آید ولی امکان ندارد که این حمل صورت بپذیرند.

پس اگر صلاحیت حمل حاصل باشد آن هم حملی که موضوعش به صورت مفصل و تفصیلی تصور شده باشد یعنی واقعیت های نسبت که مصادیق این نسبت هستند مراد باشند یعنی حمل تفصیلی باشد در این صورت انقلاب لازم می آید یعنی نسبت ها را تک تک از خارج به ذهن بیاوریم و قدر مشترک را بر آن ها حمل کنیم و مشخص است که چنین چیزی محال است و هر چند انقلاب لازم می آید ولی چون این حمل به سرانجام نمی رسد پس محال است و این همان اشکال سومی است که آن را مطرح کردیم.

پس اگر نسبت را به نسبت های بی نهایت منحل کنیم اصلا حمل واقع نمی شود تا انقلاب لازم بیاید یعنی هر چند اگر این حمل اتفاق می افتاد انقلاب لازم می آمد ولی حمل ممکن نیست طبق این فرض.

بررسی حمل بالقوه اجمالاً: اما فرض سوم اینکه صلاحیت حمل اجمالی باشد یعنی کل نسبه کذا بدون اینکه نسبت به نسبت های خارجی یعنی مصادیقش منحل شود و موضوع چنین حملی مفهوم نسبت می شود و مشخص است که مفهوم نسبت، نسبت نیست لذا اصلا انقلاب لازم نمی آید چون مفهومِ نسبت یک معنای اسمی است و معنای اسمی می تواند موضوع واقع شود و در این صورت اصلا انقلاب لازم نمی آید.

پس اگر مفهوم نسبت موضوع واقع شود اصلا انقلابی لازم نمی آید.

خلاصه اینکه اگر مرحوم ملا اسماعیل حمل بالفعل را اراده کرده باشد هر چند انقلاب لازم می آید ولی جواب همان است که داده شد و اگر صلاحیت حمل را به صورت تفصیلی اراده کرده است هر چند انقلاب لازم می آید ولی جواب همان است که گفته شد و اگر فرض سوم یعنی صلاحیت حمل به صورت اجمالی اراده شده باشد در این صورت اصلا انقلاب لازم نمی آید.

ص: ۲۴۱

پس مرحوم مصنف می خواهند بگویند که در کجاها حرف ملا اسماعیل لازم می آید که به آن جواب دهیم و در کجاها اصلا حرف ایشان لازم نمی آید که اصلا احتیاج به جواب دادن ندارد.

این جوابی است که مصنف بعداً در خلاصه القول مطرح می کنند و ما این را در ابتدا مطرح کردیم تا بحث به صورت کامل مشخص و واضح شود و بهتر است که این مطالب نیز ابتداءً مطرح می شدند.

در اینجا مصنف بحث را به صورت سؤال و جوابی پیش می برند.

مصنف می گویند که ما در کلام ملا اسماعیل حمل را به معنای فعلیه الحمل نمی گیریم بلکه حمل را به معنای صلاحیت حمل می گیریم همان طور که مستشکل گفتند.

در این صورت جواب این است که ما حمل را به معنای صلاحیه الحمل می گیریم ولی موضوع را تفصیل می دهیم و می گوییم وقتی شما می گویید که کل نسبه کذا یعنی اینکه صلاحیت دارد که چنین حملی صورت بگیرد و حال ما نسبت را به افرادش منحل می کنیم (اگر منحل نکنیم اصلا انقلاب لازم نمی آید و حرف ملا اسماعیل بالکل وارد نمی شود).

در اینجا اگر حمل بخواهد انجام شود باید تمام افراد این عنوان موضوعی یعنی تمام نسبت ها را از خارج بیاوریم و تصور کنیم و بعد حمل را بر تک تک آن ها انجام دهیم و عقد الحمل را به همه آن ها با نسبت تام خبریه نسبت دهیم و مشخص است که چنین کاری ممکن نیست چون اصلا نمی توانیم موضوعی به چنین مفصلی را تصور کنیم تا اینکه بخواهیم چنین حمل های بی نهایتی را انجام دهیم (در اشکال سوم گفتیم که حتی موضوع نیز قابل تصور نیست چون بی نهایت است و گفتیم که مصنف این مطلب را بعداً بیان می کنند که منظور همین جا بود).

پس اصلا صلاحیت حمل حاصل نیست و به طریق اولی فعلیت حمل هم حاصل نخواهد بود و لذا اصلا انقلاب لازم نمی آید.

ترجمه و شرح متن:

لقلنا فی جوابه[و در جواب می گوییم که]: لو کان مراده ذلک لما امکنه الحکم بنفی القدر المشترک[اگر مراد ملا اسماعیل یان بود، ممکن نبود او را حکم به نفی قدر مشترک (چون اصلا حملی صورت نخواهد گرفت و حتی صلاحیت حمل نیز حاصل نخواهد بود)]. فانّ هذا الحکم وارد علی مصادیق مفهوم الوجود الرابطی[زیرا این حکم (قدر مشترک که قرار است در قضیه محمول شود و با نسبت تام خبریه به موضوع نسبت داده شود) وارد است بر مصادیق مفهوم وجود رابطی (نسبت های خارجی که غیرمتناهی هستند)]، و تلک المصادیق الغیر المحدوده ان کانت انفسها ملحوظه علی التفصیل [و این مصادیق غیر محدوده اگر خودشان ملحوظ باشند به نحو تفصیلی (نه عنوانشان و اگر عنوانشان لحاظ شود، آن عنوان معنایی اسمی است و می تواند موضوع واقع شود و اصلا انقلاب لازم نمی آید)] و موضوعه للحکم [و خودشان موضوع باشند برای حکم] فمع الاغماض عن انّ الانسان بما هو انسان لا یمکنه ملاحظه الامور الغیر المحدوده [در این صورت با اغماض از اینکه انسان از این جهت که انسان است ممکن نیست او را ملاحظه امور غیر محدوده به صورت تفصیلی(البته انسان بما هو عقل می تواند امور غیر محدوده را لحاظ کند)]، [«،» قبل از «کذلک» باید به بعد از «کذلک» برده شود.] کذلک لزم انقلاب النسبه الی طرف النسبه [پس با اغماض از این اشکال اول لازم می آید انقلاب نسبت به طرف نسبت (ولی این جوابی دارد که در خلاصه القول به آن جواب می دهیم)] و ان لم تکن کذلک [و اگر این چنین نباشد (یعنی خود مصادیق مورد لحاظ نباشند به صورت تفصیلی بلکه فقط عنوانشان مورد لحاظ باشد)]، بل تکون ملحوظه علی الاجمال [بلکه ملحوظ علی الاجمال باشند (یعنی مصادیق با عنوان کل نسبه لحاظ شوند)] و محکوما علیها بآلیه ذلک المفهوم [و مصادیق در این صورت محکوم علیها (موضوع) می شوند به سبب آلت و واسطه بودن این مفهوم (مفهوم نسبت) برای مصادیق] و بکونه موضوعا للحکم بحیث یسری منه الحکم علی مصادیقه [و به سبب اینکه این مفهوم، موضوع شود برای حکم و حکم به توسط این مفهوم بر مصادیق وارد شود و به مصادیق سرایت کند]، فیکون ذلک المفهوم ملحوظا علی وجه کلّی فیکون قدرا مشترکا صالحا للمحمولیّه [پس (فیکون جواب ان است) در این صورت این مفهوم (مفهوم نسبت و وجود رابطی) قدر مشترکی می شود که صلاحیت محمولیت را دارد (یعنی این مفهوم محمول می شود و مصادیقش که بی نهایت هستند موضوع می شوند)] و یکون تلک المصادیق صالحه للموضوعیه، اذ کل کلّی محمول بالطبع و کل جزئی موضوع بالطبع [و این مصادیق صالح موضوعیت می شوند چون هر کلی محمول بالطبع است و هر جزئی موضوع بالطبع است.

پس این اشکال که عبارت از این بود که لازم می آید که بی نهایت قضیه تشکیل شود در اینجا نیز لازم می آید.

اگر کسی بگوید که از این مصادیق بی نهایت ده مصداق آن را تصور کن و حمل را انجام بده و در این صورت که حمل انجام می شود باز انقلاب لازم می آید.

جواب این است که قضیه ما «کل نسبه کذا» بود یعنی محصوره کلیه بود یعنی باید بی نهایت موضوع و مصداق بیایند تا این یک قضیه تشکیل شود پس نمی توان گفت که با آوردن چند تا از این مصادیق قضیه تشکیل می شود چون قضیه ما کلیه است و قضیه کلیه با آوردن تمام افرادش حاصل می شود].

بیان اینکه بنا بر مبنای ملا اسماعیل حتی در صورتی که صلاحیه الحمل نیز برای نسبت حاصل باشد، لازم می آید که نسبت به طرف نسبت منقلب شود و بیان قول مرحوم سبزواری در مورد توجیه قول ملاصدرا که قائل شده اند که بین وجود رابطی و محمولی اختلاف ذاتی است/ ۱۸.روایه و جساره و ۱۹. روایه اخری و جساره/ رساله فی الوجود الرابطی. استاد حشمت پور

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان اینکه بنا بر مبنای ملا اسماعیل حتی در صورتی که صلاحیه الحمل نیز برای نسبت حاصل باشد، لازم می آید که نسبت به طرف نسبت منقلب شود و بیان قول مرحوم سبزواری در مورد توجیه قول ملاصدرا که قائل شده اند که بین وجود رابطی و محمولی اختلاف ذاتی است/ ۱۸.روایه و جساره و ۱۹. روایه اخری و جساره/ رساله فی الوجود الرابطی.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که بیان کنیم که صحت حمل امری بر وجود رابط مثل فعلیت حمل مستلزم انقلاب نسبت به طرف نسبت است یعنی اگر ما وجود رابط را موضوع قرار دهیم و چیزی را بر آن حمل کنیم که حمل بالفعل باشد انقلاب نسبت به طرف نسبت لازم می آید یعنی لازم می آید که نسبت موضوع شود در حین اینکه نسبت است (البته در صورتی که نسبت را به صورت معنای اسمی لحاظ کنیم، می تواند موضوع یا محمول واقع شود).

ص: ۲۴۴

اگر صلاحیت حمل وجود داشته باشد یعنی ما وجود رابط را موضوع قرار نداده باشیم بلکه بشود آن را موضوع قرار دهیم که در این صورت نیز انقلاب نسبت لازم می آید.

ما در صدد اثبات این مطلب اخیر بودیم و با یک بیان آن را ثابت کردیم و حال وارد بیان دوم می شویم.

متن:

و ایضاً ذلک المفهوم اذا کان موضوعا للحکم فیفقد الوضع باعتباره (۱)

بیان دوم: در این بیان نسبت را موضوع قرار نمی دهیم بلکه مفهوم نسبت یا همان وجود رابط را موضوع قرار می دهیم و این اشکالی ندارد یعنی باعث نمی شود که نسبت به طرف نسبت منقلب شود چون مفهوم نسبت که نسبت نیست تا انقلاب نسبت

لازم بیاید.

پس طرف نسبت را عبارت ندانستیم از خود نسبت بلکه عبارت دانستیم از مفهوم نسبت.

وقتی مفهوم نسبت را موضوع قرار دادیم، در خود موضوع عقد الوضع درست می شود مثل بقیه قضایا یعنی می توانیم در موضوع قضیه ای درست کنیم که موضوعش افراد این موضوع باشند و محمولش همین موضوع باشد یعنی افرادِ مفهوم نسبت که نِسَب واقعی هستند را موضوع قرار می دهیم و مفهوم انسان را ه عنوان است را محمول قرار می دهیم.

پس اگر مفهومی را موضوع قرار دادیم خود مسئله اشکالی ندارد ولی اینکه آن را تبدیل به عقد الوضع کنیم اشکال دارد و این عقد الوضع است که موجب انقلاب می شود.

عقد الوضع این قضیه عبارت از این می شود که این نسبت خارجی که فی الواقع نسبت است موضوع واقع می شود و آن عنوان اسمی بر آن حمل می شود.

ص: ۲۴۵

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۷۴.

بعد مرحوم مصـنف محمول را همان محمول قبل قرار می دهند مثلاً فرض کنیم که قضـیه این بود که «مفهومُ النسـبهِ متصورٌ» و بعد از اینکه عقد الوضع درست کردیم همان محمول قبلی یعنی همان «متصورٌ» را می آوریم یعنی این چنین می گوییم که این متصور که تـا حالاـ بر مفهوم حمـل می شـد، حـال بـا مرآتیت مفهومِ نسـبت بر خود نسـبت هـای خـارجی حمل می شود یعنی وسـاطت می کنـد تا محمول برای موضوعی که عبارت از مصـداق نسـبت است صادق باشـد و این وساطت به دو قسم است یا اجمالی است و یا تفصـیلی است و اگر اجمالی باشـد بالفعل است یعنی همین الآن بـدون اینکه دخلی در ترکیبش ببریم مفهوم نسبت حکایت می کند از مصادیقش و اما اگر بالتفصیل باشد بالقوه است زیرا که باید مصداق نسبت را به عنوان اصغر بیاوریم یعنی این گونه بگوییم که «هذه النسـبه مصداق لمفهوم النسـبه» یعنی بگوییم «هذه النسـبه نسـبه، و کل نسبه متصور، فهذا النسبه متصور» یعنی باید قیاسی تشکیل دهیم تا آن حکم متصور که بر نسبت رفته بود بر این نسبت خاص نیز حمل شود.

پس اشاره این عنوان را می توانیم تفصیلی کنیم و حال که تفصیل را انجام نداده ایم، پس تفصیل بالفعل نیست و بالقوه است.

پس می توانیم این موضوع را واسطه قرار دهیم برای رساندن محمول به مصداق هم به صورت اجمالی که بالفعل حاصل است و هم واسـطه تفصـیلی که بـالقوه حاصـل است و برای حصول آن بایـد یـک قیـاس تشـکیل دهیم و حال که هنوز این قیاس را تشـکیل نـداده ایم، بـالقوه این مفهوم نسـبت واسـطه تفصـیلی است و بالفعـل واسـطه اجمـالی است و بعـد از آوردن قیـاس این موضوع بالفعل مرآت تفصیلی می شود خلاصه اینکه علی ای حال انقلاب درست شد.

ص: ۲۴۶

پس شـما که قائل هستیـد گفتید که اگر حمل بالفعل نباشد بلکه صـلاحیه الحمل باشد، حمل در این جا یعنی حمل موضوع بر مصـادیقش بالفعـل نیست و هر وقت که آن را بالتفصـیل بیـان کردیم حمـل بالفعل انجام می گیرد یعنی حمل مفهوم النسـبه بر نسـبت هـای خـارجی موجب انقلاب است که هنوز انجام نشـده است و صـلاحیتش هست یعنی صـلاحیت این وجود دارد که النسـبه را بر هذه النسـبه حمل کنیم و این وقتی فعلی می شود که هذه النسـبه را بیاوریم و مفهوم النسبه را بر آن حمل کنیم و یا به عبارت دیگر در قضیه کل مفهوم النسبه متصور عقد الوضع را درست کنیم.

پس صلاحیت حمل نیز مستلزم انقلاب است و اختصاص به فعلیت حمل ندارد.

البته ما بحث را ادامه دادیم و گفتیم که این مرآتیت گاهی بالاجمال است و گاهی بالتفصیل است.

ترجمه و شرح متن:

و ایضاً [یعنی بیان دیگر برای پیش آمدن انقلاب حتی در فرض صـلاحیه الحمل یعنی فعلیت حمل نباشد] ذلک المفهوم [یعنی این مفهـومی که موضـوع قرارش داده بـودیم] اذا کـان موضوعـا للحکم [اگر موضـوع حکم قرار گیرد] فیفقـد الوضع باعتبـاره [(عبارت در نسخه قدیم هم «فیفقد الوضع» است ولی ظاهراً «فیعقد الوضع» صحیح است و این تصحیح نظری این جانب است و ظاهراً این صـحیح است و ناسـخ اشـتباه نوشـته انـد) پس عقد الوضع به اعتبار این موضوع حاصل می شود،] و عقد الوضع [این عقد الوضع نشان می دهد که آنجا نیز فیعقد بوده است نه فیفقد] یلازم صـحه عقد الحمل [و عقد الوضع نیز ملازم صحت عقد الحمـل است] بین عنوان الموضوع و مصـادیقه [نه بین محمول و موضوعی که مفهوم بود بلکه بین عنوان موضوع و مصادیقش یعنی بین مفهوم نسـبت و مصادیق نسبت] لیسری منه الحکم [تا سرایت کند حکم (عقد الحمل) از عنوان موضوع به مصادیق] اجمالاً الیها [به صورت اجمالی] بالفعل [که در این صورت بالفعل است] و تفصـیلاً [و به صورت تفصـیلی است] بقوه قریبه من الفعـل [که به صورت بالقوه قریبه است] باخـذ صـغری سـهله الحصول [و قریبه است چون دارای صـغرای سـهله الحصول اسـت یعنی پیدا کردن اصـغر خیلی راحت است و این اصـغر که مصادیق مفهوم نسبت هستند را موضوع قرار می دهیم و خود مفهوم نسبت را بر آن حمل می کنیم که این قضـیه، صـغری می شود و مشـخص است که اخذ این صـغری و ساختن آن آسان است] موضوعهـا من جزویّات عنـوان الموضـوع و محمولهـا نفس هـذا العنوان [که موضوع این صـغری جزئیـات عنوان موضوع یعنی مصادیقِ عنوان، موضوع باشند و محمول این قضیه خود عنوان باشد.

ص: ۲۴۷

این مطالبی که در ذیل مطرح شدند مفید هستند ولی همان مطالب اول برای بیان مقصود کافی بود].

متن:

و ایضاً کل قضیه یلازم صحّه اخذ عکسها....

این بیان سومی است برای درست کردن انقلاب نسبت حتی در جایی که حمل بالفعل نباشد بلکه صلاحیه الحمل باشد.

بیان سوم:

«کل مفهوم النسبه نسبه» اگر چنین قضیه ای داشته باشیم در این صورت بالفعل چیزی را بر نسبتی که مصداق نسبت است حمل نکرده ایم پس حمل بالفعلی هنوز صورت نگرفته است یعنی حمل بالفعلی که موضوعش مصداق نسبت باشد هنوز انجام نشده است.

حال این قضیه را عکس می کنیم و می شود «کلُّ نسبهٍ مفهومُ النسبهِ» و به صدق و کذبش کاری نداریم و هر قضیه ای را می توان عکس کرد چه کاذب باشد و چه صادق.

حال که این قضیه را عکس کردیم این قضیه به دست می آید که هر مصداق نسبتی، نسبت است و در این صورت انقلاب نسبت به طرف نسبت لازم می آید چون نسبت طرف نسبت شد.

دقت شود که در این صورت، حمل بالفعل نیست بلکه بالقوه است و قبل از عکس فقط صلاحیه الحمل وجود دارد خلاصه اینکه می توانیم عکس کنیم پس می توانیم حمل کنیم و وقتی حمل انجام شد، نسبتی که نسبت بود طرف نسبت می شود یعنی انقلاب لازم می آید.

پس صلاحیه الحمل انقلاب را لازم دارد.

ترجمه و شرح متن:

و ایضاً کل قضیه یلازم صحّه اخذ عکسها، [و هر قضیه ای ملازم این است که بتوان عکسش را اخذ کرد] و ان کان کاذبا، [هر چند این عکس کاذب باشد] و اذا صحّت صلاحیّه المحمولیّه لذلک المفهوم [اگر صحیح باشد که صلاحیت داشته باشد این مفهوم برای محمولیت یعنی این مفهوم دارای صلاحیت محمولیت باشد یعنی قید «صلاحیت محمولیت» را به این مفهوم بدهیم] و الموضوعیه لمصادیقه، [و اگر صلاحیت داشته باشد موضوعیت برای مصادیق این مفهوم،] لزم الانقلاب، [انقلاب لازم می آید] و یلزم ایضا [و همچنین این انقلاب لازم می آید (ضمیر «یلازم» به انقلاب بر می گردد)] لو لم یکن الوجود الرابطی موضوعا للحکم بل متعلقا له [هر چند اگر وجود رابطی را موضوع حکم قرار ندهیم بلکه متعلق حکم باشد.

ص: ۲۴۸

تـا حالاـ مـا بحثمان این بود که وجود رابطی را موضوع قرار دهیم و حکم را بر آن بار کنیم ولی الآن مصـنف می گوینـد حتی اگر وجود رابطی متعلق حکم یعنی محمول باشـد نیز انقلاـب لازم می آیـد یعنی انقلاب مختص به موضوع بودن وجود رابطی نیست بلکه حتی اگر محمول شود نیز انقلاب لازم می آیـد ما این کلام را تأییـد می گیریم برای آن مثالی که زدیم که عبارت بود از اینکه کل مفهوم النسـبه نسبه چه این قضیه صادق باشد . چه کاذب باشد که در این مثال موضوع، «مفهوم النسبه» است و محمول، «نسبه» است و اگر عکسـش کنیم جـای موضوع و محمول عوض می شود و انقلابی که تا الآن بالقوه بود، بالفعل می شود ولی مصـنف می گوینـد حتی به این کـار نیز نیاز نیست چون همین انـدازه که مصـداق را محمول و متعلق حکم قرار داده ایم، انقلاـب حاصـل است و لزومی نـدارد که مصـادیق نسـبت موضوع قرا گیرنـد تـا انقلاب لازم بیایـد بلکه حتی اگر محمول باشند نیز انقلاب لازم می آید]. و یظهر وجهه بتأمل قلیل [و وجه این با تأملی اندک روشن می شود.]

متن:

و خلاصه القول ان ذلک الجلیل البارع......

این همان مطلب است که دیروز گفتیم.

گفتیم که در دو جا انقلاب لازم می آید:

- یکی اینکه حمل بالفعل باشد.

- و دوم اینکه حمل بالقوه باشد ولی نظر تفصیلی داشته باشیم یعنی مفهوم النسبه را که موضوع قرار دادیم، تبدیل کنیم به هذه النسبه و تلک النسبه یعنی به نظر تفصیلی به این مفهوم نگاه کنیم که در این صورت نیز انقلاب حاصل است.

پس چه حمل بالفعل باشد و چه حمل بالقوه باشد ولی به صورت تفصـیلی لحاظ شده باشد، در هر دو صورت انقلاب حاصـل است.

ص: ۲۴۹

اما اگر این چنین عمل کنیم که مثلاً بگوییم «کل مفهوم النسبه کذا» در اینجا ما نظر تفصیلی به موضوعمان که مفهوم النسبه است نمی کنیم بلکه فقط مفهوم نسبت را به عنوان مُشِیر می بینیم و مشارالیها که مصادیق هستند را در ذهن نمی آوریم و با آن ها کاری نداریم یعنی به مفهوم نظر تفصیلی نمی کنیم و به نحو اجمالی اشاره می کنیم با «کل مفهوم النسبه» به آن نسبت های خارجی که مصادیق هستند.

در این صورت مصنف می فرمایند که اصلا انقلاب لازم نمی آید به دلیل اینکه این مفهوم النسبه وجه است برای مصادیق یعنی مصادیق را نشان می دهد یعنی صورتی است که ذی الصوره را نشان می دهد و عنوانی است که معنون ها را نشان می دهد و وقتی این مفهوم نسبت را آوردیم معنون ها را بالتفصیل لحاظ نکرده ایم بلکه نظرمان به همین مفهوم است فقط و اصلا کاری با مصادیق نداریم و آن ها را موضوع قرار نمی دهیم و مشخص است که در این حالت انقلاب لازم نمی آید چون مصادیق موضوع نشدند و تنها مفهوم موضوع است که معنایی اسمی است.

پس یک بار حمل بالفعل بر مصادیق است که انقلاب لازم می آید و یک بار حمل بالفعل بر مصادیق نرفته بلکه بالقوه بر مصادیق رفته است و نظر تفصیلی به مصادیق می کنیم که در این صورت نیز مثل این است که محمول را بر مصادیق حمل کرده ایم و باز انقلاب لازم می آید ولی آن وقتی که در مفهوم نظر تفصیلی نکنیم بلکه توجهمان فقط به مفهوم است در این صورت محمول فقط حمل بر مفهوم شده است و مفهوم معنایی اسمی است و در نتیجه انقلاب لازم نمی آید.

ص: ۲۵۰

ترجمه و شرح متن:

و خلاصه القول ان ذلک الجلیل البارع المتألّه [خلاصه این است که] ان اراد باستلزام الحمل [اگر مرحوم ملا اسماعیل اراده کرده است از استلزام حمل از انقلاب] الحمل بالفعل[که حمل بالفعل باشد] او بالقوّه، ولکن بنظر تفصیلی، [و یا حمل بالقوه باشد به صورت تفصیلی] یتوجّه الی کلامه المنع [در این دو صورت انقلاب لازم می آید ولی به کلام ایشان منع متوجه می آید یعنی شما می گویید که انقلاب لازم می آید ولی ما می گوییم که چون شرایط حمل فراهم نیست اصلا حملی صورت نمی گیرد که انقلاب لازم بیاید یعنی سایر شرایط حمل حاصل نیست تا حمل حاصل شود بعد انقلاب لازم آید بلکه اگر شرایط بود و حمل حاصل می شد، انقلاب لازم می آمد] و لزوم ما قلناه [و به کلام ایشان لزوم آنچه که ما گفتیم توجه پیدا می کند که همان اشکالاتی باشد که بیان کردیم] و ان اراد منه صلاحیّه الحمل بنظر اجمالی [و اگر اراده کرده است از صحت حمل، صلاحیت حمل را به نحو اجمالی یعنی مصادیق را در نظر نگیریم و فقط خود عنوان را در نظر بگیریم] فهو مسلم و مقبول [وقوع این حمل مسلم و مقبول است] لکن لزوم انقلاب النسبه الی طرف النسبه غیر مقبول [ولی اینکه گفتید که نسبت منقلب به طرف نسبت می شود را قبول نمی کنیم] اذ ملاحظه الشی ء [زیرا ملاحظه شیء (مصادیق)] بوجهه [به توسط عنوانشان] انّما هی ملاحظه الوجه حقیقه و اصاله [این ملاحظه در حقیقت ملاحظه عنوان و مفهوم است حقیقةً] و ملاحظه ذی الوجه تبعاً [و ملاحظه مصادیق است تبعاً و خود مفهوم معنایی مستقل است و اشکالی ندارد که طرف نسبت واقع شود و نظر به مصداق تبعی بود پس موضوع مصداق نیست بلکه وجه است و وجه اگر موضوع باشد انقلاب لازم نمی آید چون معنایی اسمی است] و یستبین من هذا [و از این بیاناتی که کردیم روشن شد که] انّ المعانی الآلیه [یعنی معانی حرفیه] اذا لوحظت حقیقه و اصاله [اگر به صورت حقیقتشان و اصلشان یعنی آلیتشان لحاظ شوند و معنایی حرفی داشته باشند] فهی معانی حرفیه [پس این ها معانی حرفیه هستند] و اذا لوحظت بوجوه کلّیه حاکیه عنها [و اگر با یک معنای کلی که حکایت از این معانی آلیه دارد لحاظ شوند یعنی مثلاً- با وجهی کلی مثل عنوان معانی حرفیه لحاظ شوند] فهی معانی اسمیه [در این صورت این وجوه کلیه معانی اسمیه می شوند و اگر موضوع یا محمول قرار گیرند، انقلاب لازم نمی آید].

ص: ۲۵۱

متن:

(۱۹) روایه اخری و جساره: قال وحید.....

بحثمان در این بود که بین وجود رابطی و وجود محمولی اختلاف نوعی است.

توجه داشتید که صدرا نیز که قولشان را قبلاً نقل کردیم به اختلاف نوعی اعتقاد داشتند و معتقد بودند که بین وجود رابط و وجود محمولی اختلاف نوعی است.

مرحوم سبزواری که بر اسفار حاشیه نوشته اند در این قسمت حاشیه ای دارند که در اینجا نقل می شود ولی مصنف در مورد آن داوری نمی کنند و می گویند که طبق مطالب گذشته ای که داشتیم، خودتان در مورد آن ها قضاوت و داوری کنید یعنی روایت هست ولی جسارت در همین حد است که می گویند که خودتان داوری کنید.

مرحوم سبزواری دلیل می آورند بر اختلاف نوعی دو وجود به اینکه اگر اشتراک نوعی باشد، انقلاب نسبت لازم می آید یعنی دلیل ملاصدرا انقلاب نسبت نیست ولی مرحوم سبزواری در پاورقی وقتی می خواهند این مدعا را ثابت کنند دلیل استادشان مرحوم ملا اسماعیل را می آورند و بعد توضیح می دهند که چرا مرحوم آخوند (ملاصدرا) قائل شده اند که هیچ قدر مشترکی بینشان نیست خب هر دو وجود هستند پس باید در وجود شریک باشند و باید قدر مشترک داشته باشند پس چرا مرحوم آخوند آن ها را مشترک ندانسته است؟

مرحوم سبزواری می فرمایند که چون بین آن ها غایت تباعد بوده است لذا مرحوم آخوند به این اشتراک در وجود توجه نکرده اند و اگر به این قدر مشترک توجه کنیم، می بینیم که قدر مشترکی هست که این دو در آن با هم شریک هستند و بعد مرحوم سبزواری می فرمایند که حتی خود صدرا نیز معتقدند که این دو اشتراک دارند و ملاصدرا نیز در ضمن جواب به اشکالی اعتراف کرده اند که وجود رابطی نیز وجود است.

ص: ۲۵۲

اشکال: اشکال این است که مستشکلی اشکال کرده اند بر فلسفه که اضافات و عدم ملکات و روابط و... این ها هیچ کدام از سنخ وجود نیستند پس چرا در فلسفه ای که موضوعش وجود است مورد بحث قرار می گیرند؟

جواب ملاصدرا: صدرا در جواب می گویند که این ها حظی از وجود دارند و بعد می گویند این مشکلی که فلاسفه در آن گیر کرده اند با این بیان منحل شد یعنی ملاصدرا برای همه این ها حظی از وجود قائل می شوند پس این ها را از سنخ وجود می دانند و وقتی وجود رابطی نیز از سنخ وجود شد و وجود محمولی نیز وجود است لذا بینشان اشتراک ذاتی است و فقط به خاطر غایت تباعد، می گویند که بینشان اشتراک ذاتی نیست.

مرحوم سبزواری شواهد دیگری نیز بر این مدعا می آورند که وجود رابط در کلام صدرا وجود است هر چند اعتراف داریم که وجود رابط وجود به نحو ظرفیت و استقلال نیست بلکه وجودی غیرمستقل و در حد نسبت است ولی به هر حال وجود است هر چند وجودی بسیار ضعیف.

مرحوم سبزواری راه حل دیگری نیز ارائه می دهند و می گویند که شاید نظر صدرا به مفهوم های این دو بوده است و می خواسته بگوید که مفاهیم آن دو قدر مشترک ندارند و به این صورت مرحوم سبزواری مشکل را حل می کنند.

مرحوم آقا علی نه بین مفهوم ها و نه بین مصادیق بین هیچ کدام اشتراک قائل نشدند ولی در اینجا سکوت می کنند و می گویند که ما هر چه لازم بود را نقل کردیم و شما خودتان داوری کنید.

ترجمه و شرح متن:

(۱۹) روایه اخری و جساره: [این روایت مربوط است به نقل کلام مرحوم سبزواری و جسارتی مجمل در آن است:]

ص: ۲۵۳

قال وحید عصرنا و فرید دهرنا الحکیم العارف المتألّه ــ تغمدّه الله بغفرانه و رفع قدره فی علیا درجات جنانه ــ [مرحوم سبزواری] فی تعلیق له [در تعلیقه ای که برای ایشان است] فی هذا الموضع من الاسفار الاربعه [در همین موضع در اسفار اربعه]، علی قول مصنفها الجلیل ــ قدس سره ــ [بر قول مصنف اسفار یعنی ملاصدرا] «علی انّ الحقّ انّ الاتفاق بینهما فی مجرّد اللفظ» [که قول ملاصدرا این بوده که حق این است که اتفاق و اشتراک بین این دو وجود فقط در لفظ است و اشتراکی حقیقی ندارند و فقط اسمشان یکی است و فقط به هر دو وجود می گویند] کلاما بهذه العباره: [مرحوم سبزواری در اینجا کلامی گفته اند به این عبارت که] «اذ لو کان [مرحوم سبزواری دلیل آورده اند و گفته اند که اینکه آن ها اتفاق در لفظ وجود دارند] الاتفاق فی معنی آخر [به این علت است که اگر آن ها اشتراکی داشته باشند در معنایی غیر از لفظ یا اینکه این گونه معنا کنیم که اگر این دو در معنای دیگری غیر از معنای خودشان اتفاق داشته باشند یعنی در معنای جامعی با هم مشترک باشند] حمل علیه [در این صورت لازم می آید که این معنا که قدر اشتراک بود بر این دو حمل شود] فیلزم الانقلاب، [و در نتیجه وجود رابطی منقلب شود به موضوع قضیه] و لعل مراده [خود مرحوم سبزواری می فرمایند که صدرا با توجه به مبنایی که دارند و می گویند که این دو اشتراک در وجود دارند جا ندارد که صدرا بگویند که این دو فقط اشتراک در لفظ دارند بلکه جا داشت که بگویند که اشتراک در اصل وجود نیز دارند مرحوم سبزواری این اشکال را مطرح می کنند و بعد خودشان جواب می دهند که شاید به خاطر غایت تباعدی که بینشان است این حرف را زده اند] انّه لمّا کان بینهما [و شاید مراد صدرا این باشد که چون بین این وجود رابطی و وجود محمولی] غایه التباعد [غایت تباعد است] کاد ان یکون کالمشترک اللفظی [(اگر «کادا ان یکونا» بود بهتر بود ولی در نسخه اصل نیز «کاد ان یکون» است) پس گویا این اشتراک به منزله اشتراک لفظی است چون بین این دو غایت تباعد است] کما مرّ نظیره فی اتّصاف الماهیّه بالوجود [همان گونه که نظیرش در اتصاف ماهیت به وجود گذشت یعنی هم ماهیت را به وجود متصف می کنیم و هم وجود را به وجود متصف می کنیم و می گوییم هر دو موجود هستند ولی موجودیت آن ها در غایت تباعد است پس گویا اشتراک لفظی دارند] و الا [و اگر صدرا به این غایت تباعد توجه نداشت و به خاطر غایت تباعد، اشتراک را اشتراک لفظی قرار نداده باشد] کان خلاف التحقیق الذی عنده [در این صورت این حرف صدرا خلاف نظر تحقیقی خودشان است یعنی هم مبنایشان این است که این دو وجود باهم اشتراک دارند] و اشار الیه هیهنا ایضا [و هم خلاف آن چیزی است که در اینجا به آن اشاره کرده است («ایضا» قید هیهنا است یعنی همان طور که در جایی دیگر با تحقیقشان مخالفت دارد، با تحقیق که اینجا دارند نیز مخالفت دارد)] بقوله [به قولشان که] «فی معانیها الذاتیه» [در آنجا که گفته است که معانی ذاتی آن ها و این نشان می دهد که این دو در معانی ذاتیه شان مشترک هستند یعنی به اعتبار اینکه معانی ذاتی دارند پس اشتراک ذاتی دارند و در معنایی مشترک هستند] و اوضحنا غیر مرّه [و ما بیش از چند بار این مطالب را توضیح داده ایم] کیف [حال می خواهد بیان کنند که حتی خود صدرا نیز معتقد است که وجود رابطی نیز وجودی دارد و واقعاً وجود است] و هو ــ قدس سرّه ــ قد حقّق فی هذا السفر [چگونه ایشان به این اشتراک ذاتی قائل نباشند در حالی که ایشان در این سَفَرشان(کتاب ملاصدرا شامل چهار سَفَر است و این مطالب در سفر اول آمده است) و یا در این سِفرشان (سِفر به معنی کتاب است)گفته اند که] انّ الانتزاعیات و الاضافات و اعدام الملکات لها حظوظ من الوجود [برای انتزاعیات و اضافات و اعدام ملکات حظی از وجود است] و قال: بهذا [و صدرا گفته است با همین که ما برای این ها حظی از وجود قائل شدیم] یدفع عار عظیم عن الحکماء [رفع می شود ننگی بزرگ از حکما] فی بحثهم عن المعقولات الثانیه و الاعراض النسبیه مع ان شأنهم البحث عن الاعیان الموجوده [و این عار در این بوده که آن ها بحث کرده اند از اعراض نسبیه و معقولات ثانیه در حالی که شأن این ها بحث از اعیان موجوده بوده است در فلسفه] فهو یقول بوجود الروابط و

الاضافات بنحو النسبیه [پس با این بیانی که کردیم صدرا قائل است به وجود روابط و وجود اضافات به صورت نسبی یعنی وجودی است که به طرفین تکیه می کند] و ان لم یوجد بنحو الظرفیه و النفسیه و الاستقلال [هر چند این ها به نحو ظرفیت و نفسیت و استقلال موجود نمی شوند ولی بالأخره بی بهره از وجود نیستند پس می توان آن ها را در فلسفه مورد بحث قرار داد و همچنین این ها با وجود محمولی مشترک می شوند نه فقط در اشتراک لفظی بلکه اشتراک معنوی دارند پس صدرا که قائل به اشتراک لفظی شده اند به خاطر این است که به غایت تباعد این دو وجود توجه کرده اند] کیف [چگونه روابط وجود ندارند و معدوم اند] و لو لم تکن موجوده بهذا النحو لم یکن فرق بین القضایا الصادقه و الکاذبه [در حالی که اگر بگوییم که این ها معدوم هستند فرقی بین قضایای صادقه و کاذبه نخواهد بود چون وقتی قضیه ای کاذبه باشد می گوییم که بین موضوع و محمول ربطی نیست و متکلم به دروغ ادعا کرده است ربط را و در قضیه صادقه نیز می گوییم که ربط هست پس اگر روابط وجودی نداشته باشند چه بگوییم که ربط هست و چه بگوییم که ربط نیست فرقی ندارد یعنی در قضایای کاذبه ربط نیست و در قضایای صادقه هر چند می گویید که ربط هست ولی چون روابط وجود ندارند پس ربط نیست یعنی هم در قضیه ی صادقه و هم در کاذبه باید بگوییم که ربط نیست و این لازم دارد که بتوان هر چیزی را بر هر چیزی حمل کرد چون وجود رابط به معنای نیستی است پس چگونه می گویید که وجود رابط موجود نیست در حالی که اگر موجود نباشد فرقی بین قضایای کاذبه و صادقه نخواهد بود] کما لا یخفی [کما اینکه مخفی نیست] بل لو لم یکن هذا الوجود الرابطی الا فی الذهن لکفی [مرحوم سبزواری می گویند که حتی اگر این وجود رابطی فقط در ذهن نیز موجود باشد، باز کافی است و حتی اگر فقط به صورت موجود ذهنی نیز موجود باشد کافی است و باعث قدر مشترک ما بین وجود رابط و محمولی می شود] اذ الوجود سنخ واحد [چون وجود سنخی واحد است] و ان کان ذهنیاً و خارجیاً [هر چند به صورت ذهنی و خارجی است] او فی غایه الشدّه و نهایه الضعف [یا اینکه در غایت ضعف باشد مثل وجود ذهنی و یا در غایت شدت باشد مثل وجود خارجی پس چه خارجی و ذهنی باشند چه شدید و ضعیف، به هر حال اشتراک ذاتی دارند و اینکه صدرا قائل به اختلاف ذاتی که عبارهٌ اخری تباین است می شوند به خاطر غایت تباعد بین این دو است.

ص: ۲۵۴

این توجیه اولی بود برای حرف صدرا و توجیه دیگری نیز مرحوم سبزواری گفته اند که در جلسه آینده بیان خواهیم کرد].

ادامه بیان قول مرحوم سبزواری و بیان اینکه شاید تشاجر فلاسفه در مسأله اختلاف و یا اتحاد نوعیِ وجود رابطی و وجود محمولی، نزاعی لفظی باشد و رد این احتمال/ ۱۹. روایه اخری و جساره و ۲۰. وهم و تنبیه/ رساله فی الوجود الرابطی. استاد حشمت پور

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادامه بیان قول مرحوم سبزواری و بیان اینکه شاید تشاجر فلاسفه در مسأله اختلاف و یا اتحاد نوعیِ وجود رابطی و وجود محمولی، نزاعی لفظی باشد و رد این احتمال/ ۱۹. روایه اخری و جساره و ۲۰. وهم و تنبیه/ رساله فی الوجود الرابطی.

خلاصه جلسه قبل: کلام مرحوم سبزواری را نقل می کردیم در مورد اینکه آیا وجود رابط و وجود محمولی اختلاف نوعی دارند و یا نه؟

مرحوم سبزواری بر کلام صدرا در اسفار حاشیه زده اند که مرحوم ملاصدرا اشتراک ذاتی بین وجود رابطی و محمولی را منکر شده اند.

مرحوم سبزواری در استدلال بر این انکار، همان فرمایشات مرحوم ملا اسماعیل را فرموده اند و بحث را ادامه داده اند و بیان کرده اند که در مبنای صدرا تحافت به نظر می رسد چون صدرا از طرفی همه وجودها را مشترک می دانند و از طرفی وجود رابطی و محمولی را فاقد قدر مشترک می دانند و این دو ناسازگارند چون وجود رابطی اگر وجود باشد باید قدر مشترکی داشته باشد با سایر وجودات.

بعد مرحوم سبزواری شروع کردند به توجیه کردن.

متن:

و الاولی ان یقال: کلامه فی تخالف المفهومین...... (۱)

ص: ۲۵۵

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۷۶.

در اینجا مرحوم سبزواری می خواهند توجیه دیگری را مطرح کنند و اختلاف نوعی را که صدرا بین این دو وجود بیان کرده اند را به مفاهیم آن ها منتقل کنند و بگویند که صدرا منظورشان این است که مفاهیم آن ها باهم اختلاف دارند یعنی بین کلام صدرا جمع می کنند و می گویند که آنجا قائل به اختلاف هستند، در مورد مفاهیم آن ها صحبت می کنند و آنجا که حرف از اشتراک می زنند منظورشان مصادیق و حقایق آن ها است.

ترجمه و شرح متن:

و الاولی ان یقال: کلامه [برای دفع این تحافتی که به نظر می رسد اولی این است که گفته شود که کلام صدرا] فی تخالف المفهومین بما هو مفهومان [در تخالف دو مفهوم است بما اینکه مفهوم هستند یعنی بدون اینکه محکی آن ها را در نظر بگیریم و اگر محکی ملحوظ شود، تخالف از بین می رود و اشتراک ذاتی حاصل می شود] و بما هما کالماهیتین لذین الوجودین الرابط و المحمول [و به این نحوی که دو مفهوم را به نحو دو ماهیت بگیریم برای این دو وجود رابطی و محمولی و مشخص است که دو ماهیت تباین دارند و دو مفهومی که مثل دو ماهیت می شوند، تباین دارند(صدرا معتقد به تباین وجودات نیست ولی تباین ماهیات را قبول دارند)] لا ـ انّ الوجودین [کلام صدرا این نیست که دو وجود با قطع نظر از ماهیاتشان] لا ـ جهه اتّحاد بینهما [هیچ اتحادی بینشان نیست] اذ ما به الامتیاز فی الوجود عین ما به الاتفاق [چون دو وجود این قدر با هم مشترک هستند در ذات که حتی ما به الامتیاز آن ها را نیز به ما به الاتحاد آن ها برمی گردانیم]

این راه حل دیگری است که مرحوم سبزواری برای دفع تحافتی موجود رد کلام صدرا ذکر می کنند.

ص: ۲۵۶

متن:

فهو وجود آخر بنحو النسبیه....

مرحوم سبزواری از این مطالب نتیجه می گیرند که وجود رابطی وجود دیگری است جدای از وجود محمولی و بعد می گویند که این وجود رابطی وجودی است به نحو نسبیت یعنی سنخ این وجود سنخ نسبت است یعنی کارش این است که بین دو چیز نسبت برقرار کند لذا به آن وجود نسبی می گوییم یعنی وجودی که با نسبت سروکار دارد و نسبت را تولید می کند و بعد می گویند که این وجود نسبی ملحق می شود به وجود ناعتی.

وجود ناعتی وجود عرض است و محمولاتی که ما در قضایا به کار می بریم، جوهر نیستند و عرض اند البته وقتی مشتقی را از آن ها انتزاع می کنیم جوهر می شود ولی مبدأ آن ها عرض است یعنی هرچند قائم و کاتب جوهر هستند چون مشتمل بر ذات هستند ولی مبدأشان که کتابت و قیام باشد عرض است و خلاصه تمام محمولات از سنخ عرض هستند یعنی وجود ناعتی هستند و وجود ناعتی که محمول است به توسط همین وجود رابط که وجودی نسبی است به موضوعی نسبت داده می شود پس وجود نسبی ملحق می شود به وجود ناعتی تا وجود ناعتی را با شأن خودش که نسبت است، نسبت دهد به شیئی که موضوع است البته این کار بعد از تمامیت وجود ناعتی است یعنی بعد از این است که معلوم شود که وجود ناعتی هست یعنی اول باید وجود فلان عرض در خارج ثابت شود و بعد او را نسبت دهیم به یک موضوع مثلاً وقتی بیاض تمامیت پیدا کرد با وجودی نسبی که همان وجود رابط است آن را نسبت می دهیم به دیوار یعنی اول با هل بسیطه بگوییم که البیاض موجود و سپس این وجود ناعتیِ ثابت شده را به وسیله وجود رابط که وجودی نسبی است پیوند دهیم به یکی از ماهیات.

خلاصه اینکه وجود رابط وجودی است نسبی که شأنش نسبت دادن است و ملحق می شود به وجود ناعتی یعنی وجود عرض یا همان محمول و چون شأن این وجود رابطی نسبت دادن است این وجود ناعتی را نسبت می دهد به موضوع.

بعد مرحوم سبزواری از آن طرف هم حساب می کنند یعنی می شود که وجود نسبی عارض می شود بر عاج (موضوع) و بعد عاج را نسبت می دهیم به سفیدی یعنی فرقی نمی کند که بگوییم که موضوع را به محمول نسبت می دهیم و یا محمول را به موضوع نسبت می دهیم.

پس کار وجود نسبی ربط دادن است چه ربط محمول به موضوع و چه ربط موضوع به محمول.

پس اگر وجود رابطی وجود است با وجود محمولی قدر مشترک ذاتی دارد.

ترجمه و شرح متن:

فهو وجود آخر [پس این وجود رابطی وجود دیگری است غیر از وجود محمولی] بنحو النسبیه [و این وجود رابطی که وجودی دیگر است، به نحو نسبیت است] یلحق الوجود الناعتی للبیاض [و این وجود رابطی ملحق می شود به وجود ناعتی که برای بیاض است مثلاً] بعد تمامیته [(بعد تمامیته ظرف یلحق است) و این وجود رابطی ملحق می شود به وجود ناعتی بعد از تمامیت وجود ناعتی] فانک اولاً [این تقریباً هم بیان مطلب است و هم توضیح بعد تمامیته است علی الخصوص توضیح است برای بعد تمامیته] تتصدی لاثبات عینیه البیاض مثلاً [پس همانا تو اولاً متصدی می شوی که اثبات کنی عینیت بیاض را یعنی خارجیت ابیض را مثلاً ـ (مثلاً ـ قید بیاض است) یعنی اولاً ـ باید بیان کنید که این وجود ناعتی در خارج موجود است] و انّه من الطبایع الموجوده فی العین [این عطف تفسیر است یعنی باید اثبات کنید که این بیاض از طبایعی است که در خارج موجود است] فتقعد عقدا هلّیا بسیطا [(فتقعد غلط است و فتعقد صحیح است یعنی منعقد می کنی) پس تو یک عقد هلیه ی بسیطه ای را منعقد می کنی یعنی میگویی که البیاض موجود] ثم بعد ما فرغت من ذلک [سپس بعد از اینکه از عقد این هلیه بسیطه فارغ شدی] تتصدی لان له وجودا رابطا للعاج مثلاً [بعد از این متصدی می شوی که برای این سفیدی مثلاً وجود رابطی است برای عاج] یلحق البیاض بالنحو المذکور [که ملحق می شود به بیاض به نحو مذکور یعنی بعد از تمامیت بیاض و یا به صورت نسبیت و یا جمع بین هر دو تفسیر و این در صوتی است که بخواهیم بیاضش را به عاج نسبت دهیم و اگر بخواهیم عاج را به بیاض بچسبانیم، وجود رابطی را برای عاج می آوریم و آن را بیاض می چسبانیم و نسبت می دهیم] او یلحق وجود جسم العاج [یا ملحق می شود به وجود جسم عاج] و هذا الالحاق تاره بالمحمول و تاره بالموضوع انما هو بالاعتبار» [و این الحاق که یک بار به محمول انجام می شود یعنی وجود نسبی را به محمول ملحق می کنیم و یک بار به موضوع ملحق می شود این الحاق، اعتباری است و الا ـ اصلا الحاقی نیست و وجود نسبی جدا نیست که بخواهیم آن را ملحق کنیم] تمّ ما اردنا نقله من کلامه الشریف [مرحوم ملا علی می فرمایند که تمام شد آنچه که می خواستیم از کلام مرحوم سبزواری نقل کنیم] و علیک بالتأمّل فیه بعد تذکّر ما اسلفناه لک [و بر تو است که تأمل کنی در این مطالب بعد از آنچه که برای تو گذشت و برای تو بیان کردیم] معتکفا فی مسجد الانصاف منحرفا عن طریق الاعتساف [در حالی که معتکف هستی در مسجد انصاف و از طریق بی راهه رفتن منحرف هستی].

متن: (۲۰) وهمٌ و تنبيهٌ: قد يتوّهم امكان.....

بعضی ها خواسته اند نزاع در این مسئله را نزاع لفظی بگیرند.

نزاع لفظی: نزاع لفظی نزاعی است که طرفین نزاع در دو موضع متفاوت بحث می کننـد مثلًا اولی در موضـعی حکم اثباتی می دهد و دومی در موضع دیگر حکم سلبی می دهد که در واقع این نزاع، نزاع نیست و فقط در لفظ نزاع است.

حالا ـ در این عبارت نقل می شود که بعضـی نزاع در مورد بحث ما را نزاع لفظی قرا داده انـد و اینکه بین وجود رابطی و وجود محمولی اختلاف نوعی است و یا اشتراک دارنـد این بحث را بعضـی نزاع لفظی قرار داده انـد یعنی گفته انـد که این دو گروه در دو جای مختلف دارند بحث می کنند و در واقع نزاعی بین آن ها نیست.

آن گروهی که قائل به اختلاف نـوعی می شـود مرادشـان از وجود محمولی مصـداق وجود است و مرادشـان از وجود رابطی مفهوم وجود است و بین این دو اختلاف نوعی است و هیچ قدر مشترکی بین آن ها نیست لذا حکم می شود به اختلاف نوعی و نفی قدر مشترک.

و گروهی مفهوم هر دو را لحاظ می کننـد و می گوینـد که هر دو مفهوم، مفهومی انتزاعی هسـتند پس با هم جمع می شوند و اختلاف نوعی ندارند.

پس وقتی مـا توجه کنیم به وجود محمولی در خارج و وجود رابطی در ذهن، بین آن ها اختلاف نوعی می بینیم و وقتی هر دو را مفهوم لحاظ کنیم، بین آن ها اشتراک ذاتی می بینیم و می گوییم که مشترک ذاتی هستند.

خب به این ترتیب روشن شـد که اختلاف دو گروه در دو موضـع متفـاوت است پس در واقـع نزاعی نیست و فقـط نزاع لفظی است.

ص: ۲۵۹

این مطلب را بعضی گفته اند.

ترجمه و شرح متن:

(۲۰)و همٌ و تنبیهٌ: [مصنف این حرف را قبول ندارند لذا تعبیر به وهم می کنند و بعد در تنبیه به آن ها جواب می دهند] قد یتوّهم امکان ارجاع النزاع الی مجرّد اللفظ [گاهی توهم می شود که این نزاع را می توان ارجاع داد به نزاع لفظی] اذ یمکن لاحد ان یقول: [چون ممکن است که کسی بگوید که] من قال بالاختلاف النوعی بینهما یرید بالوجود المحمولی مصداقه و بالوجود الرابطی مفهومه الذی هو من المفاهیم الانتزاعیه [کسی که قائل به اختلاف نوعی بین آن دو است اراده کرده است از وجود محمولی مصداقش را و از وجود رابطی مفهومش را که از مفاهیم انتزاعیه است] و من قال بالاتفاق بینهما [و کسی که قائل اتفاق بین این دو است] یرید بالاول ایضا مفهومه [علاوه بر اینکه از وجود رابطی مفهومش را ارداده کرده است،از وجود محمولی نیز مفهومش را اراده کرده است] اذ هما من سنخ واحد هو المفهوم الانتزاعی [چون هر دو از سنخ واحدی هستند یعنی هر دو از مفاهیم انتزاعیه هستند].

متن: و هذا الاختلاف لا ینافی الاتفاق النوعی....

حالا- می گوییم که ما در فرض اول که یک طرف خود وجود محمولی بود و طرف دیگر مفهوم وجود رابطی بود حکم به اختلاف کردیم، این اختلاف با اتفاق نوعی که صدرا و خیلی های دیگر ادعا می کنند نمی سازد چون صدرا و خیلی های دیگر معتقدند که بین مصادیق وجود اشتراک در ذات و حقیقت است و حال آیا این دو حرف سازگار هستند؟

مصنف می گویند که این دو حرف با هم می سازند زیرا اشکالی ندارد که بین دو مفهوم اختلاف باشد و بین محکی های آن ها اختلاف نباشد مثلاً- مصادیق وجود رابط و وجود محمولی با هم اختلاف ندارند و اگر مفهوم یکی را با واقعیت دیگری لحاظ کردیم، آن وقت با هم مختلف نوعی می شوند.

ص: ۲۶۰

پس اگر از هر دو، مفهوم ارده شود قائل به اتفاق می شویم و اگر از یکی مفهوم و از دیگری مصداق اراده شود، قائل به اختلاف می شویم.

ترجمه و شرح متن:

و هذا الاختلاف [و این اختلافی که ما بین وجود محمولی و مفهوم وجود رابطی قائل شدیم] لا ینافی الاتفاق النوعی فی حقیقه الوجود [منافات ندارند با آن اتفاق نوعی که در حقیقت وجود حاصل است] فان الاتفاق فی الحقیقه [زیرا اتفاق این اشیاء در حقیقت وجود] لا ـ ینافی اختلاف درجه منها للمفهوم المنتزع من درجه اخری منه [(ضمیر «منه» به وجود برمی گردد و ضمیر «منها» به حقیقت وجود برمی گردد) منافات ندارد با اختلاف درجه ای از حقیقت وجود با مفهوم منتزع از درجه ای دیگر. اختلافی که این شخص قائل است اختلاف بین دو مفهوم نیست بلکه اختلاف بین یک وجود خارجی (وجود محمولی) با یک مفهوم وجود است (مفهوم وجود رابطی) لذا می گویند اختلاف بین یک درجه با مفهوم منتزع از درجه دیگر پس اختلاف بین واقعیت وجود محمولی است با مفهوم وجود رابطی].

متن: و هذا ارجاع بعید. فانّه ارجاع.....

حال مرحوم مصنف اشکال می کنند و می گویند که شما بحث (اختلاف و اشتراک نوعی) را ارجاع دادید به اشتراک در عرض عام یعنی گفتید که این مفهوم با آن مفهوم در اینکه انتزاعی هستند، شریک هستند و انتزاعیت نیز عرض عام است در حالی که بحث ما در اتحاد و اختلاف نوعی بود نه اختلاف و اتحاد در عرض عام و ما حتی خودمان نیز قبول داریم که این ها در عرض عام شریک هستند (همان گونه که قبلاً بیان کردیم) پس شما ارجاع دادید بحث را به اشتراک در عرض عام و این ارجاع دلیل ندارد پس باطل است.

ص: ۲۶۱

ترجمه و شرح متن:

و هذا ارجاع بعید [و اینکه شما نزاع را ارجاع داید به لفظ، ارجاعی بعید است] فانّه ارجاع للاتفاق الذاتی النوعی الی الاتفاق فی عرض عام [و این ارجاع شما این است که ارجاع دادید اتفاق نوعی را که بحث ما در آن بود به اتفاق در عرض عام] وقد سبق انّ لمفهوم الوجود المحمولی اختلاف ذاتی مع مفهوم الوجود الرابطی [و اشکال دوم این است که شما بین دو مفهوم توافق قائل شدید و گفتید که هر دو در مفهومیت شریک هستند در حالی که ما قبلاً ـ ثابت کردیم که این دو مفهوم با هم اشتراک ندارند و هر چند در مفهوم بودن شریک هستند ولی این اشتراک در عرض عام، باعث اشتراک در نوع و ذات نمی شود و قبلاً ـ گذشت که برای مفهوم وجود محمولی اختلاف ذاتی است با مفهوم وجود رابطی] و لوجود [(«و لو جوز» بهتر است ولی در نسخ نیز«و لوجود» است) مصنف می فرمایند که اگر باب این توجیه باز شود و شما توسع داشته باشید نسبت به چنین توجیهاتی می توانید همه اختلافت را اختلاف لفظی کنید و همه اشیاء را با هم مشترک بدانید و این مغالطه را در جاهای دیگر نیز اجرا کنید و همه نزاع ها را لفظی کنید] مثل هذا التوجیه فی البیانات و توسّع التأویل فی العبارات بان یحمل النوع علی العرض العام، لامکن ارجاع جلّ المشاجرات بل کلّها الی مجرد اللفظ [و اگر تجویز شود مثل این توجیه در بیانات و توسع پیدا کند تعبیر در عبارات در این حد که حمل شود نوع بر عرض عام، در این صورت ممکن خواهد بود که بیشتر مشاجرات بلکه کل مشاجرات را ارجاع بدهیم به نزاع لفظی و بگوییم که همه نزاع ها لفظی هستند و اصلا نزاع معنوی نداریم].

ص: ۲۶۲

بیان مشاجره دوم فلاسفه در مورد اینکه آیا وجود رابطی در هلیه بسیطه نیز موجود است و یا مختص به هلیات مرکبه است/ ۲۱. المشاجره الثانیه/ رساله فی الوجود الرابطی. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان مشاجره دوم فلاسفه در مورد اینکه آیا وجود رابطی در هلیه بسیطه نیز موجود است و یا مختص به هلیات مرکبه است/ ۲۱. المشاجره الثانیه/ رساله فی الوجود الرابطی.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در وجود رابطی است و گفتیم که دو مشاجره در مورد وجود رابطی مطرح است.

مشاجره اول این بود که فرق بین وجود رابطی و محمولی چیست و آیا بین اینها قدر مشترك است و یا اختلاف نوعی دارند.

حال وارد مشاجره دوم می شویم.

متن:(۲۱) المشاجره الثانیه: فی ان الوجود الرابطی...... (۱)

مشاجره دوم: این مشاجره در مورد این است که وجود رابطی در هلیات مرکبه موجود است و آیا در هلیات بسیطه نیز موجود است و یا خیر؟

اقسام قضایا: قضایای ما به دو قسم تقسیم می شوند:

هلیات بسیطه: قضایایی هستند که محمول آن ها از سنخ وجود مطلق باشد مانند کائن و حاصل و ثابت و موجود.

هلیات مرکبه: قضایایی هستند که محمولشان وجود مقید باشد مثل کاتب و قائم که وجود مقید به کتابت و قیام است.

در هلیات مرکبه وجود رابطی حاصل است یعنی این محمولی که از سنخ وجود مرکب است به موضوع ارتباط داده می شود و این ارتباط، رابطی می خواهد که آن وجود رابطی است.

اما در هلیات بسیطه وقتی می گوییم که الانسان موجود در واقع چیزی را بر انسان حمل نمی کنیم بلکه مُدّعِی وجود انسان می شویم.

ص: ۲۶۳

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۷۷.

گروهی قائل اند که در هلیات بسیطه وجود رابطه است و گروهی نیز قائل اند که نیست.

پس به قول مرحوم مصنف بین حکما در این مسئله تخاصم است.

مصنف می فرمایند که متخاصمین یکی از این دو چیز را می توانند اراده کنند:

یا مرادشان از وجود رابط، اتحاد است یعنی دو چیز با هم متحد شوند و وسیله ارتباطشان وجود رابط باشد.

یااینکه مرادشان از وجود رابط، نسبت است یعنی دو چیز با هم نسبت دارند و آن نسبتی که بین آن هاست وجود رابط است.

در هلیات بسیطه حکم به اتحاد انسان با موجود می کنیم و در هلیات مرکبه مثلاً حکم به اتحاد انسان با کاتب می کنیم پس چون در هر دو حکم به اتحاد می کنیم می توان گفت که اتحاد یعنی وجود رابط را در هر دو داریم.

اما اگر وجود رابط را به معنای نسبت بگیریم، وجود رابط در هلیات بسیطه موجود نیست چون ما وجود را به ظاهر به انسان نسبت می دهیم و دو چیز نداریم که آن ها را به هم نسبت دهیم یعنی کاتب به انسان نسبت دارد ولی موجود به انسان نسبت ندارد.

پس اگر وجود رابط را به معنای نسبت گرفتیم در هلیات بسیطه وجود رابط موجود و حاصل نیست.

این خلاصه ای است از مطالب مصنف در این فصل و این راه حلی است که مصنف ارائه می دهند.

بعد می فرمایند آنجا که در هلیات بسیطه وجود رابط را داریم بنا بر اینکه جود رابط به معنای اتحاد باشد سؤال می شود که چه فرقی بین هلیه بسیطه و هلیه مرکبه است؟ اگر که گفتید در هلیه بسیطه وجود رابط را نداریم و در هلیات مرکبه داریم می گفتیم که فرق در همین است ولی حال که وجود رابط در هر دو موجود است پس چه فرقی بین هلیه بسیطه و مرکبه وجود دارد؟

ص: ۲۶۴

جواب را ان شاءالله وقتی به مطلب رسیدیم بیان می کنیم.

ترجمه و شرح متن:

(۲۱) المشاجره الثانیه: [در صفحه ۱۶۹ مشاجره اول آمد و حال به مشاجره ثانیه در صفحه ۱۷۷ می پردازیم] فی ان الوجود الرابطی بالمعنی السابق ذکره [مشاجره دوم در مورد این است که وجود رابطی به معنایی که ذکرش گذشت] هل یتحقق فی الهلیات البسیطه او ینحصر فی المرکبه منها [آیا در هلیات بسیطه محقق می شود و یا منحصر است در هلیات مرکبه. تا اینجا مصنف اصل مسأله را طرح کردند که آیا در هلیات بسیطه وجود رابط را داریم و یا نداریم.]

متن: فان اراد المتخاصمون بالوجود الرابطی مفهوم.....

در سطر چهارم آمده که «و ان ارادو بهما....» که این مطلب عدل این مطلبی است که الآن می آید یعنی یا اراده می کنند نسبت را و یا اراده می کنند اتحاد را که آن را مفصلاً بیان کردیم.

مرحوم مصنف وجود رابط را دو معنا می کنند و هلیه بسیطه را یک بار قضیه می گیرند و یک بار قضیه را منحصر می کنند در هلیات مرکبه چون اگر چه ظاهر هلیه بسیطه مرکب تام است ولی برگشت اصلی آن به «وجود الانسان» است و وجود انسان مرکب تقییدیه است.

مصنف می فرمایند که اگر وجود رابط را عبارت از اتحاد گرفتید و هلیه بسیطه را نیز قضیه دانستید یعنی گفتید که در ذهن «انسان» است و «وجود» و آن دو را به هم نسبت می دهید، در این صورت وجود رابط در هلیات بسیطه نیز هست چون وجود رابط به معنای اتحاد است و هلیه بسیطه نیز قضیه است و در قضیه حکم می شود که محمول و موضوع متحدند.

ص: ۲۶۵

ولی اگر بگویید که وجود رابط نسبت است و هلیه بسیطه قضیه نیست، در این صورت وجود رابط در هلیه بسیطه حاصل نیست چون اولاً در هلیه بسیطه نسبت نیست و ثانیاً اصلاً هلیه بسیطه قضیه نیست و چون وجود رابط را منحصر کرده بودیم در اینکه نسبت باشد و در قضیه به کار آید، پس معلوم می شود که در هلیه بسیطه وجود رابط نیست.

در توضیح قبل فقط وجود رابط را توضیح دادیم و گفتیم که یا به معنای اتحاد است و یا به معنای نسبت است ولی مصنف علاوه بر این توضیح، هلیه بسیطه را نیز به دو نحو معنا می کنند یکی اینکه قضیه باشد و دوم اینکه قضیه نباشد.

نکته: قضیه به معنای نسبت تام خبریه است.

ترجمه و شرح متن:

فان اراد المتخاصمون بالوجود الرابطی مفهوم الاتحاد الجزوی الآلی [اگر متخاصمان از وجود رابطی اراده کرده باشند مفهوم اتحاد جزئی آلی(وسیله اتحاد) را] و بالهلیات البسیطه القضایا الحاصله منها فی ظرف الانعقاد [و اراده کرده باشند از هلیات بسیطه، قضایایی را که حاصل می شود از این هلیات در ذهن] فالحقّ انه [پس حق این است که وجود رابط] متحقق فیها ایضا [متحقق است در هلیات بسیطه همان گونه که در هلیات مرکبه محقق است] فان النسبه الحکمیه بهذا المعنی [چون نسبت حکمیه به این معنا(اتحاد جزئی آلی)] متحقق فی کل حکم بسیط او مرکب [متحقق است در هر حکمی چه بسیط باشد و چه مرکب]

متن: و لا فرق بینهما من تلک الجهه، بل الفرق....

سؤال: حال این سؤال مطرح می شود که اگر ما در هلیه بسیطه وجود رابطی را قبول نمی کردیم و در هلیه مرکبه وجود رابط را قبول می کردیم در این صورت بین این دو هلیه فرقی بود ولی حال که وجود رابط در هر دو موجود است پس چه فرقی بین این دو است؟

ص: ۲۶۶

جواب: مصنف می فرمایند که فرقی بین هلیه بسیطه و مرکبه از جهت اشتمال بر وجود رابط نیست بلکه فرق در ما یطابق الحکم است.

در هلیه بسیطه، ما ثبوت موضوع را بیان می کنیم نه اینکه موضوعی داشته باشیم و وجود را برای آن اثبات کنیم بلکه اصلا حکم می کنیم به وجود موضوع پس محمول عبارت می شود از ثبوت الموضوع و در هلیه بسیطه غیر از موضوع و ثبوت الموضوع چیزی نداریم اما در هلیه مرکبه حکم می شود به ثبوت المحمول للموضوع لذا قضیه هلیه مرکبه، مرکب از سه چیز می شود یعنی موضوع و ثبوت الموضوع و ثبوت المحمول للموضوع ولی هلیه بسیطه مشتمل بر دو امر است همان طور که گفته شد.

لذا بین هلیه بسیطه و مرکبه از جهت وجود رابطی فرقی نیست و فقط فرق در تعداد اجزاء آن ها است.

ترجمه و شرح متن:

و لا فرق بینهما من تلک الجهه [و فرقی نیست بین هلیه بسیطه و مرکبه از جهت وجود رابطی] بل الفرق فیما یطابق الحکم فیهما [بلکه فرق در آن چیزی است که مطابَق حکم آن دو واقع می شود] فان مطابق الحکم فی البسیط ثبوت الموضوع بنفس ذات المحمول [چون همانا مطابَق حکم در قضیه بسیطه، ثبوت موضوع است به نفس ذات محمول] فیکون المحمول نفس ثبوت الموضوع [پس در نتیجه محمول نفس ثبوت موضوع می شود یعنی ذات موضوع، موضوع می شود و ثبوت موضوع، محمول می شود] و فی المرکبات ثبوت المحمول للموضوع [ولی در مرکبات مطابق حکم، ثبوت محمول است برای موضوع] فیکون للموضوع ذات اخری [پس در هلیه بسیطه موضوع ذات دیگری ندارد یعنی همان نفس ثبوت موضوع، محمول می شود اما در هلیه مرکبه برای موضوع ذات دیگری است که محمول آن را نشان می دهد یعنی هم زید و هم قائم ذات موضوع را نشان می دهند یعنی یک بار نفس ذات موضوع در موضوع می آید مستقلاً و یک بار در محمول می آید ضمناً] و کذا المحمول [و همچنین در هلیه محمول ذاتی غیر از ذات موضوع دارد] و یکون الثانی ثابتاً للاول بثبوت واحد لهما [و محمول در هلیه مرکبه ثابت است برای موضوع با ثبوتی واحد که برای هر دو است و این ثبوت، شیء سومی است] یتعلق بکل واحد منهما بالذات او بکل واحد بالعرض او بالتفریق [ضمیر «یتعلق» به «ثبوت» برمی گردد یعنی در قضایای هلیات مرکبه سه نحو از ثبوت وجود دارد یکی ثبوتی که به طرفین تعلق می گیرد بالذات و یکی ثبوتی که به طرفین تعلق می گیرد بالعرض و سوم ثبوتی که به یک طرف بالذات تعلق می گیرد و به یکی بالعرض و هر قضیه هلیه مرکبه دارای یکی از این سه نحو از ثبوت است مثلاً می گوییم که زید قائم در این صورت ثبوت هم برای ذات زید است و هم برای ذات قائم یعنی ثبوت متعلق به ذات آن دو است و اگر بگوییم الجدار ابیض در این صورت یک ثبوت موجود است که بالذات تعلق گرفته است به جدار یعنی به ذات جدار تعلق گرفته است و بالعرض تعلق گرفته است به ابیض یعنی به خود ابیض تعلق نگرفته است بلکه به بیاضی تعلق گرفته است که ابیض از آن اشتقاق شده است یعنی وقتی می گوییم که زید ابیض یا الجدار ابیض یک ثبوت داریم که ثبوت ابیض است برای جدار اما این ثبوت برای ابیض بالعرض است یعنی به واسطه بیاض است ینی چون بیاض برای زید ثابت بود، ابیض نیز ثابت بود یعنی خود جدار این ثبوت را دارد ولی محمول خودش این ثبوت را ندارد بلکه بالواسطه این ثبوت را دارد که در این صورت ثبوت برای موضوع بالذات و برای محمول بالعرض است این قسم سوم بود و قسم دوم که ثبوت برای موضوع و

محمول هر دو بالعرض باشد مثل الابیض حلو مثلاً به شکر نگاه می کنیم و می گوییم که هم سفید است و هم حلو است و می گوییم که الابیض حلو یعنی آنچه که هم سفیدی و هم شیرینی برای او بالذات است، شکر است ولی برای الابیض و حلو بالعرض است. پس این ثبوت واحد تعلق می گیرد به طرفین یا بالذات و یا بالعرض و یا بالتفریق یعنی برای یکی بالذات و برای یکی بالعرض و خلاصه در هلیات مرکبه سه چیز داریم موضوع و محمول و ثبوت اما در هلیه بسیطه دو چیز است موضوع و ثبوت الموضوع یعنی ثبوتُ شیءٍ دو تا است ولی ثبوتُ شیءٍ لِشیءٍ به توسط ثبوت سه چیز است] فیکون فی مطابق البسائط شی ء [مطابق بسائط یعنی محکی بسائط یعنی این چیزی که هلیه بسیطه بالمطابقه بر آن دلالت دارد و اگر مطابق بسائط را نگاه کنیم، دو چیز داریم یکی خود شیء] و وجوده فی نفسه [و دوم وجود آن شیء فی نفسه] و فی مطابق المرکبات شی ء و شی ء، و وجوده لهما [اما در مطابق مرکبات سه چیز داریم شیئی که موضوع است و شیئی که محمول است و وجودی که برای آن دو است («وجود لهما» صحیح است نه «وجوده لهما»)] هو بعینه وجود الشی ء الثانی للشی ء الاول [و این وجود (شیء سوم) بعینه (یعنی معینا و به تنهایی) وجودِ شیءِ دوم (یعنی محمول) است برای شیء اول (یعنی موضوع) یعنی وجود محمول است برای موضوع پس در هلیه بسیطه دو چیز داریم و در هلیه مرکبه سه چیز]

ص: ۲۶۷

متن: و وجه تسمیه البسائط علی ذلک....

و حال مصنف می فرمایند که و لو هلیه بسیطه دارای دو جزء است و مرکب است ولی نسبت به هلیه مرکبه که دارای سه چیز است، بسیط به حساب می آید لذا به او بسیط می گوییم با قیاس به هلیه مرکبه یعنی اجزاء هلیه بسیطه از اجزاء هلیه مرکبه کمتر است. این یک وجه تسمیه است برای بسیط و مرکب که بنا بر این است که در بسیط قائل به دو جزء شویم و در مرکب قائل به سه جزء شویم.

اما وجه تسمیه دیگری نیز هست مثلاً در هلیه بسیطه محمول عبارت است از موجودی که بسیط است یعنی فقط در آن وجود آمده ولی هلیه مرکبه را مرکب می گوییم چون محمولش وجود مقید و مرکب با غیر است مثل کاتب و قائم.

پس هلیه مرکبه را مرکب گفتیم چون محمولش مرکب است و هلیه بسیطه را بسیط گفتیم چون محمولش بسیط است.

ترجمه و شرح متن:

و وجه تسمیه البسائط علی ذلک بالبسائط تحقق امرین فیما یطابقها [و وجه تسمیه بسائط بنا بر اینکه بسائط دو جزئی باشند و مرکبات سه جزئی باشند این است که محقق شده است دو امر در آنچه که مطابق هلیه بسیطه است یعنی در آنچه که هلیه بسیطه بر آن مطابقت دارد دو چیز آمده است انسان و موجود] فهی بسائط بالنسبه الی المرکبات لتحقق امور ثلث فیما یطابقها [و این هلیات بسیطه، بسیط هستند نسبت به مرکبات چون در مطابق مرکبات سه امراست] و لذلک یتحقق فرق آخر بینها [(«بینها» صحیح نیست و «بینهما» صحیح است هر چند در نسخ «بینها» است ولی تصحیح نظری می کنیم) و به خاطر اینکه هلیه بسیطه دو جزئی است و مرکبه سه جزئی است می توان فرق دیگری بین آن ها گذاشت و آن این است که نسبت حکمیه در بسیط، از محمول گرفته می شود ولی نسبت حکمیه در مرکب جدای از محمول و موضوع است یعنی نسبت حکمیه در بسیط حکایت می کند از آن مبدأ که محمول مشتمل بر آن مبدأ است مثلاً محمول موجود است و مبدأ وجود است و نسبت حکمیه از این مبدأ حکایت می کند یعنی در هلیه بسیطه انسان و موجود را داریم و نسبت حکمیه همان وجودی است که مبدأ موجود است و این وجود نسبت بین موجود و انسان را درست می کند اما در هلیه مرکبه این طور نیست مثلاً در «الانسان کاتب»، مبدأِ کاتب که کتابت است نسبت حکمیه نیست بلکه وجودی است غیر از کاتب و غیر از انسان که می خواهد بین این دو ربط دهد. پس فرق دیگری نیز در هلیه بسیطه و مرکبه یافتیم که آن فرق در نسبت حکمیه آن ها است یعنی نسبت حکمیه در بسیطه مبدأ محمول است و در مرکب چیز دیگری است] و هو ان النسبه الحکمیه فی البسائط یحکی عمّا هو مبدء المحمول [و آن فرق این است که نسبت حکمیه در بسائط حکایت می کند از آن چیزی که مبدأ محمول است در بسائط] و فی المرکبات عن امر آخر [ولی در مرکبات حکایت می کند از امر دیگری که غیر از مبدأ محمول است بلکه وجود دیگری است که بین موضوع و محمول ربط می دهد]

ص: ۲۶۸

متن: و ان ارادوا بهما ما یطابق النسبه الحکمیه......

تـا اینجا ما بنا بر این فرض بحث کردیم که وجود رابطی به معنای اتحاد باشـد و مراد از هلیه بسـیطه هم قضـیه ای باشـد که در ذهن منعقد می شود.

گفـتیم در این صورت حق این است که وجود رابـط هم در هلیه بسـیطه موجود است و هم در هلیه مرکبه چون وجود رابـط به معنای اتحاد است و اتحاد در هر دو نوع از قضیه موجود است.

«ان ارادوا بهما....» عطف بر «و ان اراد المتخاصمون بالوجود الرابطی..... و بالهلیات البسیطه ....» است.

اما اگر منظور متخاصـمان از وجود رابطی آن اتحاد نباشد بلکه نسبت حکمیه باشد در این صورت نسبت، دو طرف می خواهد ولی در هلیه بسـیطه در ظـاهر دو طرف داریم ولی در واقع یـک چیز بیشـتر نیست و آن وجود الانسـان است و وقـتی دو طرف نسبت حاصل نبودند، نسبت که همان وجود رابط است نیز حاصل نمی شود.

در اینجـا مـا هلیه بسـیطه را قضـیه نمی گیریم چون هلیه بسـیطه یک ترکیب اضافی است یعنی ثبوت الانسان است در حالی که قضـیه یک ترکیب تام خبری است و هر چند ظاهر هلیه بسیطه نسبت تام خبری است ولی در واقع فقط نسبت اضافی است یعنی معنایش وجود الانسان است نه الانسان موجود.

پس در هلیه بسیطه وجود رابط نیست چون اولاً نسبت نسیت و ثانیاً هلیه بسیطه قضیه نیست.

ترجمه و شرح متن:

و ان ارادوا بهما [و اگر متخاصـمان اراده کرده باشـند از وجود رابطی و هلیه بسیطه] ما یطابق النسبه الحکمیه [اراده کرده باشند از وجود رابطی آنچه که مطابق نسـبت حکمیه است] و القضایا [و اراده کرده باشند از هلیات بسیطه قضایا را نه قضایای حاصله در ظرف انعقـاد] فـالحق اختصاصه بالمرکبات [پس حق این است که بنا بر این فرض، وجود رابطی اختصاص دارد به مرکبات] فان ما به اتحاد المحمول مع الموضوع هو نفس مبدء المحمول فی البسائط [زیرا نسـبت حکمیه یا آنچه که مطابق نسبت حکمیه است یعنی مـا به الاتحـاد موضـوع و محمول، مبـدأ محمول است نه چیزی که مطابقت داشـته باشـد بـا نسبت یعنی خود مبـدأ محمول کار اتحاد را انجام می دهـد یعنی موجود را با انسان متحد می کند. زیرا آنچه که به وسـیله او اتحاد محمول و موضوع درست می شود خود مبـدأ المحمول است در بسائـط یعنی چیزی به نـام وجود رابطی نـداریم و خود مبـدأ محمول کـار وجود رابـط را انجام می دهـد] و فی المرکبات امر آخر هو الوجود المتعلق بهما کما وصـفناه [اما در مرکبات ما به الاتحاد امر آخری است یعنی مبدأ محمول نیست بلکه وجودی است که متعلق به هر دو است یعنی وجود رابط است].

ص: ۲۶۹

متن: و ان اراد المعترفون الاول.....

پس روشن شد که در فرض اول که وجود رابطی به معنای اتحاد باشد، باید بگوییم که در هلیه بسیطه وجود رابط را داریم و در فرض دوم که وجود رابط به معنای ما یطابق النسبه الحکمیه باشد، در هلیه بسیطه وجود رابط را نداریم.

و اگر کسی بخواهد بین این دو صلح بدهد باید این گونه بگوید که مثلاـ کسانی که وجود رابط را در هلیه بسیطه معتقد هستند، وجود رابط را به معنای اتحاد یعنی معنای اول گرفته اند و کسانی که منکر وجود رابط در بسائط هستند، وجود رابط را به معنای دوم گرفته اند و اگر اینطور بگوییم، نزاع بین این دو گروه لفظی می شود یعنی اختلاف اصلی جای دیگری است یعنی در آنجاست که وجود رابط و هلیه بسیطه به چه معنا باشند و نزاعی که در اینجا مطرح می شود لفظی است.

نزاع لفظی این است که ما در یک چیز نزاع می کنیم ولی نزاع اصلی در واقع در جای دیگری قبل از اینجا است.

ترجمه و شرح متن:

و ان اراد المعترفون الاولَ [اگر معترفون به وجود رابط در هلیه بسیطه اراده کنند معنای اول را یعنی بگویند که مرادمان مفهوم اتحاد است] والمنکرون الثانیَ [و اراده کنند کسانی که منکر وجود رابط در هلیه بسیطه هستند اراده کنند دومی را یعنی ما یطابق النسبه الحکمیه را] فلا نزاع بینهم الا فی مجرد اللفظ [پس موضع بحث دو تا می شود و در واقع نزاعی بین این دو گروه نیست الاـ در لفظ فقط یعنی نزاعشان نزاع لفظی است. پس دو احتمال مطرح کردیم و مصنف می گویند که در مقام احتمال همین دو مطرح هستند ولی در مقام واقع باید ببینیم که چه چیزی باید انتخاب شود و صدرا دومی را انتخاب کرده است لذا باید بگوییم که وجود رابط در هلیه بسیطه نیست] هذا فی نظر الاحتمال [این بحث در نظر احتمال بود] و صدر اعاظم الفلاسفه عین موضع التشاجر فی الثانی [و ملاصدرا موضع بحث را معین کرده است در معنای دوم] اذ صرح بالنفی فی کلامه الذی نقلناه [چون صدرا تصریح کرده است به نفی وجود رابط در هلیه بسیطه در کلامی که ما آن را قبلاً نقل کردیم (صفحه ۱۶۹). خب حالا مصنف نظر خودشان را می گویند که خودشان چه چیزی را اراده کرده است و برای بیان این مطلب این شعر را می گویند] و لنعم ما قیل:

ص: ۲۷۰

اذ قالت حذام، فصدّقوها [(«اذا» صحیح است نه «اذ») اگر حذام مطلبی گفت آن را قبول کنید یعنی هر چه صدرا گفت را قبول کنید و نظر من هم مطابق صدرا است]

فانّ القول ما قالت حذام [پس همانا گفته همان گفته حذام است یعنی هر چه صدرا گفته است درست است و ما نیز همان حرف را می زنیم یعنی صدرا گفته است که در هلیه بسیطه وجود رابط نیست ما هم می گوییم که نیست. مشاجره دوم تمام شد و بعد در هلیه بسیطه اشکالی پش می آید غیر از این بحثی که الآن کردیم که این بحث متفرع است بر اینکه هلیه بسیطه وجود رابط داشته باشد].

بیان یک اشــکال بر حصول وجود رابط در قضیه هلیه بسیطه/ ۲۲. ظلمه و اناره/ رساله فی الوجود الرابطی. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان یک اشکال بر حصول وجود رابط در قضیه هلیه بسیطه/ ۲۲. ظلمه و اناره/ رساله فی الوجود الرابطی.

خلاصه جلسه قبل: ما قبلاً در مورد هلیه بسیطه بحث کردیم که آیا وجود رابط در این هیله موجود است و یا خیر.

آن بحث تمام شد و چون بحثی از هلیه بسیطه پیش آمده بود، حال به بررسی هلیه بسیطه می پردازیم.

متن:(۲۲) ظلمه و اناره: و لعلک تقول...... (۱)

اگر هلیه بسیطه فاقد وجود رابط باشد، در این صورت اشکالی پیش نمی آید ولی اگر شامل آن باشد اشکالی پیش می آید که می خواهیم آن را بررسی کنیم و «ظلمه» اشاره به آن اشکال است و «اناره» اشاره به پاسخ آن.

ص: ۲۷۱

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۷۸.

قبل از اینکه اشکال بیان شود مقدمه ای را بیان می کنیم.

مقدمه این است که ما در هلیه بسیطه ماهیت را موضوع قرار می دهیم و موجود را محمول قرار می دهیم و حکم می کنیم به اینکه این ماهیت در خارج موجود است. روشن است که وقتی می گوییم الانسان موجود حکم به وجود انسان است در خارج و بنا بر قول به اصاله الماهیه، ماهیت در خارج موجود می شود. قائلین به اصاله الماهیه ماهیت را در خارج موجود می دانند اما با برکت وجود اما الآن اگر هلیه بسیطه داشته باشیم، باید که ماهیت قبل از اینکه وجود برایش جعل شود، موجود شود چون در قضیه ی موجبه محمول را برای موضوعی که موجود است ثابت می کنیم پس وقتی که با وجود رابط، «موجود» را برای انسان ثابت کنید، معنایش این است که انسان در خارج موجود است و بعد موجود را برای آن اثبات می کنیم یعنی وجود ماهیت

است بـدون اینکه مـاهیت جعـل شود چون می گوییـد که ماهیت موجود است و بر این ماهیات موجوده، «موجودٌ» را حمل می کنیم یعنی مـاهیت را بـا قطع نظر از این محمول، موجود می دانیم در حـالی که اصاله الماهوی ها ماهیت را با جعل موجود می دانند نه قبل از جعل.

اقسام وجود: ما سه نوع وجود داریم.

- یکی مفهوم وجود که مطلق است.

- دوم حصه وجود مثل وجود الانسان و وجود الشجر.

- سوم فرد وجود مثل وجودی که برای زید است.

مفهوم وجود در ذهن است.

وجود حصه هم در ذهن فقـط موجود است و آنچه که در خـارج موجود است، فقـط وجود فرد است و اگر بگوییم که الانسان موجود ثـابت می شود که حصه موجود است امـا با بیانی که بعـداً ذکر می کنیم لازم می آیـد که فرد ماهیت در خارج موجود باشد یا فرد وجود به ماهیت تعلق گرفته باشد.

همان طور که اشاره شد اگر در هلیات بسیطه وجود رابط را داشته باشیم وقتی می گوییم که «الانسان موجود»، اگر این قضیه مشتمل بر وجود رابط باشد یعنی معنای قضیه ثبوت الانسان و وجود الانسان نباشد بلکه ثبوت الوجود للانسان باشد و با توجه به اینکه در هر قضیه موجبه ای باید موضوع موجود باشد تا محمول بر او ثابت شود، باید ماهیت انسان موجود باشد تا موجود که محمول است برای او ثابت شود.

ما در بیان مطلب، از قضیه موجبه استفاده کردیم ولی برای بیان این مطلب می توان از قضیه فرعیه نیز استفاده کرد و قضیه فرعیه این است که «وجود شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» یعنی وقتی می خواهیم وجود که ثابت است را برای انسان که مثبت له است ثابت کنیم، باید که انسان از قبل موجود باشد تا موجود برای او ثابت شود.

پس بنابر این اگر وجود رابط را در قضیه موجبه بسطیه یعنی هلیه بسیطه داشته باشیم هم قاعده فرعیت و هم مقتضای قضیه موجبه دلالت می کنند بر اینکه موضوع باید قبل از اثباتِ محمول، موجود باشد و در این صوت اشکال لازم می آید و اشکال این است که این وجودی که برای موضوع قبل از محمول هست آیا همان وجودی است که در محمول ثابت می کنیم یا غیر از آن است؟!

اگر بگویید که همان است لازم می آید که اوّلاً یک شیء، دو وجود داشته باشد یعنی هم وجودی قبلًا داشته باشد و هم الان به او بدهید و هم دور لازم می آید چون وجود قبلی زمینه را برای وجود بعدی فراهم می کند و وجود بعدی نیز همان وجود قبلی است و از این لازم می آید که وجود محمول هم مقدم باشد و هم مؤخر چون باید مقدم باشد تا اجازه دهد که وجود را برای آن اثبات کنیم و هم مؤخر است چون به واسطه این وجود حاصل شده است.

ص: ۲۷۳

اما اگر بگویید که وجودی که برایش ثابت می کنیم غیر از آن وجودی است که از قبل داشته است، این فرض موجب تسلسل است چون بحث در همان وجود قبلی نیز مطرح می شود و همینگونه ادمه می یابد و تسلسل لازم می آید.

پس وجود رابط در هلیه بسیطه محال را لازم دارد لذا باید بگوییم که هلیه بسیطه قضیه نیست بلکه یک نسبت اضافی است.

ما در هنگام توضیح، بحث را بر روی وجودی بردیم که در محمول است و می خواهیم آن را برای موضوع ثابت کنیم و بعد گفتیم که این محمول آیا همان وجود موضوع است یا وجود دیگری است.

این سؤال در قضیه جا ندارد و ما این را گفتیم تا تمام زوایای بحث روشن شود و الا بحث باید به این صورت مطرح شود که اگر در خارج بخواهند به ماهیت وجود دهند، آیا به ماهیت موجوده وجود می دهند و یا به ماهیت معدومه وجود می دهند یعنی آیا ماهیت با قید عدم موجود می شود و یا با قید وجود؟

اگر بگویید که با قید معدوم موجود می شود اجتماع نقیضین است و اگر با قید وجود، موجود شود، یا همان وجود قبلی است و یا وجود دیگری است و اگر همین وجود باشد هم تکرار وجود است و هم دور است و اگر وجود دیگری باشد تسلسل لازم می آید.

پس اصل بحث ربطی به هلیه بسیطه ندارد و اصل بحث در مورد وجود یک ماهیت در خارج است. پس اعطاء وجود به ماهیت این مشکلات را در پیش دارد.

و جواب این اشکال این است که وجود را به «ماهیت من حیث هی» می دهیم یعنی نه ماهیت موجوده و نه ماهیت معدومه.

ص: ۲۷۴

مصنف می گویند که ما داریم ثابت می کنیم «موجودٌ» را برای «انسان» یعنی چیزی ثابت می شود برای چیزی دیگر و آن چیز دیگر مثبت له می شود و آن یکی ثابت و ثبوت ثابت، فرع ثبوت مثبت له است.

پس این ماهیت باید قبلاً از اینکه برای آن اثبات وجود کنیم، موجود باشد.

مصنف نمی پرسند که این وجود همان وجود قبلی است یا نه بلکه می گویند که آن ماهیت موجوده چگونه موجود است؟ آیا وجود برای او ثابت است؟ در این صورت لازم می آید که محمول دیگری که عبارت از «موجودٌ» است برای این ماهیت ثابت شود و باز قاعده فرعیت می گوید که باید قبل از اثبات این وجود دوم، ماهیت موجود باشد و همین طور این امر متسلسل می شود پس این وجود اول که محمول است متوقف بر وجودی قبل از خودش است و همچنین آن وجود متوقف بر وجود دیگری است و همچنین تا بی نهایت.

حال مثلاً اگر وجود دهم را مثلاً متوقف کنیم بر وجود اول، دور لازم می آید و اگر این سلسله را همینگونه تا بی نهایت ادامه بدهیم، دور لازم می آید.

ترجمه و شرح متن:

(۲۲)ظلمه و اناره: [ظلمه اشاره به اشکال است و اناره اشاره به جواب] و لعلك تقول: [و شاید تو بگویی که] تحقق [«تحقق» مبتدا است و «یلازم....» خبر آن است] الوجود الرابطی فی الهلیّات البسیطه بحسب ما یطابقها یلازم وجودا فی الواقع للماهیات [اینکه وجود رابطی در هلیات بسیطه تحقق داشته باشد و ما موجود را به انسان ربط دهیم و اثبات وجود کنیم برای ماهیت به حسب مایطابق هلیات یعنی مفاد هلیات (ثبوت وجود برای ماهیت) این ملازم این است که وجودی برای ماهیات حاصل شود] سوی الحصص الّتی قال بها الذاهبین الی اعتباریته و اصاله الماهیات [به غیر از حصصی که کسانی که وجود را اعتباری می دانند و ماهیات را اصیل می دانند قائل به آن هستند ولی قائل به فرد نیستند یعنی فرد وجود را در خارج موجود نمی دانند و برای وجود فقط مفهوم و حصه را قائل هستند ولی اگر وجود رابط را در هلیه بسیطه قبول کنید باید به وجودی که حصه نیست اعتراف کنید و بگویید که ماهیات در خارج دارای وجودی هستند که حصه نیست یعنی فرد است. این مقدمه بحث بود.]

فنقول: [پس می گوییم که] ذلک الوجود ان لم یکن ثابتا للماهیّه فی الاعیان لم تکن هی موجوده [این وجودی که در هلیه بسیطه برای ماهیت ثابت می کنید، اگر ثابت برای ماهیت نباشد در اعیان، لازم می آید که ماهیتی که برایش وجودی ثبات شده، در خارج موجود نباشد و این خلاف حرف اصاله الماهوی ها است چون آن ها این چنین ماهیتی را موجود می دانند در خارج].

، و ان کان [و اگر چنین وجودی برای ماهیت ثابت باشد] فبحکم القاعده الفرعیه [پس به حکم قاعده فرعیت باید برای این ماهیت وجودی باشد] ـالّتی [صفت قاعده فرعیت است] اورثتها الاسلاف من اعاظم الفلاسفه [اسلاف یعنی گذشتگان پس می شود آن قاعده ای که اسلاف به ارث دادند و آن اسلاف اعاظم فلسفه هستند] لکرامه نفوسهم و شرافتها [و چون نفس شریفی داشتند آن را کتمان نکردند و به ما بعدی ها دادند] و حکمت بها الاخلاف منهم [و به این قاعده هم بعدی ها حکم کردند] لصراحه عقولهم و بداهتها [چون عقولشان صاف بود و به طور بدیهی این قاعده را پذیرفتند یعنی این قاعده بدیهی است] و هی ان ثبوت شی ء لشی ء فرع علی ثبوت المثبت له [و آن قاعده این است که ثبوت شیئی برای شیئی فرع ثبوت مثبت له است]ـ لها ثبوت قبل ثبوته لها [پس به حکم قاعده فرعیت برای این ماهیت باید ثبوتی باشد قبل از ثبوت این وجود برای ماهیت و همچنین طبق قاعده ای که در قضیه موجبه داریم نیز این امر ثابت می شود] و الثبوت هو الوجود بعینه [و ثبوت عیناً همان وجود است(معتزله می گویند که ثبوت غیر از وجود است و همه اشیاء قبل از وجودشان، ثبوت دارند ولی ما آن دو را مرادف می دانیم)] فالثبوت الثانی [ثبوت اول همین محمولی است که برای موضوع آن را ثابت می کنیم و این ثبوت گفتیم که احتیاج دارد که ثبوتی قبلش باشد و چون از آخر شروع کرده ایم، به این ثبوت اخیر اول می گوییم] هو ایضا وجود ما [و این ثبوت دوم نیز وجودی است] فیعود الکلام الیه و هکذا [پس کلام به آن ثبوت ثانی هم بر می گردد و این وجود دوم نیز باز ثابت شده است برای انسان و لذا احتیاج به وجود دیگری برای مثبت له است و هکذا مطلب ادامه پیدا می کند] فان عاد الامر فی شی ء من المراتب الی ثبوت مقدم [اگر در یکی از مراتب امر عود کرد به ثبوت مقدم مثلاًـ در مرتبه دهم گفتیم که این ثبوت متوقف است بر وجودی که در مرتبه اول آمده بود] بحسب الاخذ و الوضع [این قید مقدم است یعنی ما این ثبوت جدید را مقدم فرض کردیم یعنی اینکه یک ثبوت را بر دیگری مقدم می گیریم بحسب اعتبار و اخذ است] لزم الدور [در این صورت اگر امر عود کند به ثبوت مقدم، دور لازم می آید]، و ان ذهب لاـ الی نهایه لزم التسلسل [و اگر تا بی نهایت برود، تسلسل لازم می آید]

ص: ۲۷۶

تا تنجا ظلمت بود و از این به بعد اناره است یعنی جواب اشکال است که در جلسه آینده بیان می کنیم.

جواب نقضــی به اشکال وارده بر حصول وجود رابط در هلیه بسیطه/ ۲۲.ظلمه و اناره/ رساله فی الوجود الرابطی. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب نقضی به اشکال وارده بر حصول وجود رابط در هلیه بسیطه/ ۲۲.ظلمه و اناره/ رساله فی الوجود الرابطی.

خلاصه و تکمیل مباحث جلسه قبل: تحت عنوان ظلمه و اناره اشکالی را مطرح کردیم و حال می خواهیم جواب دهیم.

اشکال را دیروز خواندیم ولی یک نکته را من در ضمن بیانم نگفتم که نکته ی مهمی است و شاید به آن اشاره شده باشد ولی کامل نشده است و نتیجه ای که از این بیان گرفته می شود به این نکته بستگی دارد که این نکته را در خلال بحث ذکر می کنیم.

گفتیم که سه وجود را تصور می کنیم، یکی مفهوم وجود و دوم حصه وجود و سوم فرض وجود.

مفهوم وجود امری ذهنی است و در عالم واقعیت موجود است و در اذهان ما می باشد که این را هم اصاله الوجودی ها قبول دارند و هم اصاله الماهوی ها.

دوم حصه وجود است و حصه وجود همان مفهوم است وقتی اضافه می شود به ماهیتی کلی مثل وجود الانسان که این قسم را نیز هر دو فریق قبول دارند و اینکه جایگاهش کجاست باید مورد بحث واقع شود که آیا جایگاهش در ذهن است و یا در خارج است به عین فرد یا در ضمن فرد؟

تا اینجا اختلافی بین این دو گروه نیست.

سومین چیز درباره وجود فرد است و ما می توانیم فرد وجود را تصور کنیم و ذهن ما می گوید که این فرد قابلیت وجود دارد ولی اینکه آیا هست و یا نیست مورد اختلاف است.

ص: ۲۷۷

فرد وجود یعنی شخص وجود که در خارج زید و عمرو را موجود می کند و در ذهن به انسان کلی وجود می دهد یعنی هرچند انسان کلی است ولی به هرحال شخص است یعنی یک شخص کلی است یا به عبارت یک فرد از کلی است که قابلیت صدق بر کثیرین را دارد و در ذهن هر نفر یک شخص جدا است.

پس وجود خارجی و وجود ذهنی هر دو فرد هستند و این وجودی که شیئی را در ذهن یا در خارج ایجاد می کند فرد وجود است.

حـال آیا این فرد واقعیت دارد و یا اختلافی است؟ این مسـئله بین اصاله الماهوی ها و اصاله الوجودی ها اختلافی است و اصاله المـاهوی هـا می گوینـد که فرد را اعتبـار می کنیم و بـا جعـل این مـاهیت فردی از وجود از او انتزاع و اعتبـار می شود و اصاله الوجودی هـا می گوینـد که خداونـد این فرد از وجود را ایجـاد می کنـد و به خـاطر محـدودیت هایش، ماهیت از او انتزاع می شود.

گفتیم که مقدمه ای را ذکر می کنیم و بعد وارد اشکال می شویم.

مقـدمه این است که اگر در هلیـات بسـیطه قائـل به وجود رابـط شویم، مفـادش این می شود که وجود برای مثلاًـ انسـان یا زید حاصل است یعنی وجود رابطی وجود را برای زید یا انسان ثابت می کند.

مثلاًـ می گوییم که الانسـان موجود که یـک بـار مراد طبیعت انسـان است که در ذهن موجود است و یک بار مراد خود انسان است که در خارج در ضـمن یا به عین زید موجود است و وقتی بگوییم زید موجود که در این صورت فردهای وجود در ذهن و یا خارج موجود هسـتند و این فرد از وجود را در محمول قضـیه برای موضوع ثابت می کنیم و این لازم دارد که ما در خارج فردی از وجود را داشته باشیم.

پس اگر در هلیه بسیطه قائل به وجود رابط باشیم چون این وجود رابط وجودی که در محمول است را برای موضوع ثابت می کند چه وجود ذهنی و چه وجود خارجی چون دارد فرد را ثابت می کند لازمه این حرف این است که برای وجود فرد داشته باشیم چه در ذهن و چه در خارج مثلاً ـ وقتی می گوییم که الانسان موجود فی الذهن در این صورت فردی از وجود را در ذهن، موجود می کنیم و همچنین وقتی می گوییم که زید موجود، فردی از وجود را در خارج موجود می کنیم پس این حرف لازمه اش اثبات فرد وجود است درحالی که اصاله الماهوی ها این مطلب را قبول ندارند.

پس اگر کسی که قائل به اصاله الوجود است قائل به وجود رابط در هلیه بسیطه شود، اشکالی بر او وارد نیست ولی بر اصاله الماهوی ها اشکال وارد است چون آن ها قائل به فرد وجود نیستند.

پس اگر وجود رابط در هلیه بسیطه موجود باشد لازم می آید که بتوانیم فردی از وجود را برای ماهیت اثبات کنیم و این اثبات به این معنا است که ما علاوه بر حصه وجود، فرد وجود را نیز داریم ولی طبق اصاله الماهیه فرد وجود، ثابت نیست و فقط حصه آن ثابت است.

حال اصاله الماهوی می خواهد به این اشکال پاسخ دهد.

می گوید که نباید در هلیه بسیطه وجود رابط داشته باشیم تا نتیجه اش این شود که فردی از وجود را در واقع داریم چون اگر فردی از وجود را چه ذهنی و چه خارجی برای ماهیت ثابت کنیم، با توجه به قاعده فرعیت، ماهیت باید موجود باشد تا وجود را برای آن ثابت کنیم و همچنین طبق مقتضای قضایای موجبه، باید موضوع موجود باشد تا بتوانیم محمول را برای آن اثبات کنیم لذا دور و تسلسل لازم می آید که دیروز آن را بیان کردیم و چون دور و تسلسل باطل است، باید که وجود برای ماهیت ثابت نباشد لذا فردی از وجود نه در ذهن و نه در خارج حاصل نیست و لذا وجود رابط نیز حاصل نیست.

دیروز توضیح ندادیم که معترض چه می خواهند بگویند و نگفتیم که ایجاد دور و تسلسل برای دفع چه چیزی است و حال آن را بیان کردیم.

پس اگر وجود رابطی در قضیه هلیه بسیطه حاصل باشد، باید که طبق قاعده فرعیت و مقتضای قضیه موجبه، ماهیت که موضوع است قبل از محمول موجود باشد و لذا باید قبل از گرفتن این وجود، وجود دیگری داشته باشد که این موجب دور و تسلسل می شود و لذا ماهیت، موضوع برای وجود نمی شود و یا به تعبیر دیگر نباید فردی از وجود را برای ماهیت اثبات کنیم و به تعبیر دیگر نباید وقتی وجود را برای ماهیت ثابت می کنیم، وجود رابطی حاصل باشد چون وقتی وجود رابط نباشد می گوییم وجود الانسان و این اشکالی ندارد ولی وقتی وجود رابط باشد می گوییم که انسان موجود است یعنی فردی از وجود را برای انسان ثابت می کنیم.

پس اگر وجود رابط در هلیه بسیطه باشد و یا به عبارت دیگر فردی از وجود را در واقع یعنی خارج برای ماهیت ثابت کنیم، دور و تسلسل لازم می آید و دور و تسلسل باطل اند پس اثبات فرد وجود برای ماهیت و وجود رابط داشتن هلیه بسیطه باطل هستند.

پس در هلیه بسیطه وجود رابط نداریم و در هلیه بسیطه وجود را برای ماهیت ثابت نمی کنیم یعنی فرد وجود نداریم.

دیروز با اشکال مستشکل، وجود رابط را در هلیه بسیطه نفی کردیم در حالی که غرض اصلی معترض این نیست بلکه غرضش این است که اگر وجود رابط در هلیه بسیطه باشد لازمه اش این است که فردی از وجود را محمول قرار داده باشیم و همان را برای ماهیت ثابت کرده باشیم که این مستلزم داشتن فرد وجود است و این با اصاله الماهیه نمی سازد لذا فرد وجود داشتن را معترض باطل می کنند با استدلالی که بیان شد و این همان نکته ای است که باید گفته می شد یعنی غرض اصلی مستشکل، نفی فرد وجود است تا به اصاله الماهیه اشکال نشود.

متن: فان خطر هذا ببالك.... (۱)

حال مرحوم مصنف می خواهند جواب دهند:

ابتدا مصنف یک جواب نقضی می دهند که یک صفحه و نیم طول می کشد یعنی تا آخر صفحه ۱۷۹ به طول می انجامد و بعد در صفحه ۱۸۰جواب حلی می دهند به این اشکال.

جواب نقضی: به طور کلی جواب نقضی این است که دلیل و یا اشکالی که گفته شده در جای دیگر جاری شود ولی به نظر خود مستشکل و یا مستدل، جاری نباشد یعنی اگر دلیل و یا اشکال شما درست بود، باید در آنجاهایی که مورد نقض نشان داده می شود نیز اعتراف به نتیجه همان اشکال و یا دلیل شود در حالی که نشده است.

مصنف می فرمایند که مستشکل می خواست از این اشکال نتیجه بگیرد نفی فرد وجود را و ما می گوییم که اگر این اشکال تمام باشد، نه تنها فرد وجود نفی می شود بلکه حصه وجود نیز نفی می شود در حالی که شما که اصاله الماهوی هستید، به حصه وجود قائل هستید و حصه وجود مفهوم کلی وجود است که اضافه شده است به ماهیتی کلی.

پس مستشکل به وجود حصه قائل است ولی اشکالی که کرده است علاوه بر اینکه فرد وجود را از بین می برد، حصه وجود را نیز از بین می برد پس مشخص است که شما اشکالتان را در مورد حصه جاری نمی کنید پس در مورد فرد نیز جاری نکنید.

این خلاصه ای است از جواب نقضی.

اینکه چرا این اشکال حصه وجود را نیز نفی می کند باید بیان شود که حدود ۴ سطر به طول می انجامد و بعد مصنف بحث را ادامه می دهند تا هم بحث دقیق شود و هم اضافاتی که لازم است گفته شود را بیان کنند که مجموعاً بحث یک صفحه و نیم به طول می انجامد.

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۷۸.

حال می خواهیم بیان کنیم که اگر وجود رابط در هلیه بسیطه باشد، حصه وجود هم از عالم واقعیت نفی می شود همان گونه که فرد وجود را مستشکل نفی کردند.

مثلاً می گوییم که «الانسان موجود» و ما در این مثال حصه وجود را برای ماهیت اثبات می کنیم و باز قاعده فرعیت و مقتضای قضایای موجبه جاری می شوند و دوباره همان دور و تسلسل جاری می شود یعنی باید بگوییم که انسان از قبل موجود بوده و بعد دوباره بحث را به آن وجود می بریم و همین طور ادامه می دهیم تا به دور یا تسلسل منتهی شود پس همان گونه که لزوم دور و تسلسل باعث انکار فرد وجود می شود، باعث انکار حصه وجود نیز می شود چون به هرحال حصه وجود نیز اگر محمول قرار گیرد ثابت می شود و مثبت له باید قبل از ثابت موجود باشد و همان اشکالات وارد می شود.

پس وجود رابط در قضیه هلیه بسیطه مستلزم این است که طبق قاعده فرعیت دور و تسلسل لازم بیاید و برای اینکه دور و تسلسل لازم نیاید باید بگوییم که نه فرد وجود موجود است و نه حصه وجود یعنی در هلیه بسیطه مطلقاً وجود رابط حاصل نیست.

اگر ما ثبوت و یا وجود را به انسان اضافه کنیم و بگوییم که ثبوت الانسان در این حالت اصلا قضیه ای نیست و وجود رابطی نیست و اصلا چیزی برای ماهیت ثابت نشده است تا اشکالات گذشته حاصل شود ولی اگر الانسان موجود را به وجود الانسان برنگردانديم يعنی در قضيه هليه بسيطه، وجود رابط را پذيرفتيم در اين حالت درواقع داريم وجود را برای ماهيت ثابت می كنيم يعنی ماهيت را متصف می كنيم به وجود چه وجود فردِ وجود باشد و چه حصه وجود باشد و از همين اتصاف و ثبوت است كه اشكال دور و تسلسل لازم می آيد و قاعده فرعيت می گويد كه بايد قبل از اين وجود حاصله از محمول، بايد موضوع موجود باشد و در نتيجه دور و تسلسل لازم می آيد.

البته فرقی بین این دو مورد است ولی ربطی به بحث ما ندارد و آن فرق این است که فرد وجود اگر در خارج موجود باشد، منضم می شود به ماهیت ولی حصه وجود اگر در خارج موجود باشد، انتزاع می شود از ماهیت و ما قبلاً گفتیم که چه انتزاع صورت بپذیرد و چه انضمام، حمل صورت می گیرد همان گونه که قبلاً گفتیم که در حمل مبدأ محمول به موضوع قائم می شود چه انضمامی و چه انتزاعی و چه اعتباری.

پس در هر دو صورت این محمول چه فرد وجود باشد و چه حصه آن بر ماهیت حمل می شود و همان اشکال دور و تسلسل لازم می آید.

پس مشکل ما در اینجا اتصاف و حمل است مطلقاً و فرقی ندارد که این اتصاف و یا حمل، فرد باشد یا حصه.

ترجمه و شرح متن:

فان خطر هذا ببالك [پس اگر این مطلب به دلت خطور کرد]، فاعلم [در جواب بدان که]انّه لو تمّ ما ذکرت[اگر تمام باشد آنچه که ذکر شد یعنی اگر وجود رابطی در هلیه بسیطه باشد و به عبارت دیگر فرد وجود را برای ماهیت اثبات کنیم دور و تسلسل لازم می آید و دور و تسلسل باطل است و اثبات فرد وجود در خارج و وجود رابطی در هلیات بسیطه باطل است] لما کان للوجود فرد ایضا من الافراد الّتی سمّیت بالحصص[در این صورت همان طور که آن فردی که عبارت از شخص است برای وجود منتفی می شود، با کمک همین اشکالی که گفتید وجود، حصه نیز نخواهد داشت]، اذ لا ـ اختصاص له بکون الوجود ذافرد حقیقی[چون اختصاصی ندارد آنچه که کردی به اینکه وجود صاحب فرد حقیقی باشد بلکه آنجایی که وجود شامل حصه (فرد اعتباری) باشد را نیز شامل می شود]، اذ العبره فی لزوم الدور التسلسل بالاتصاف [«بالاتصاف» متعلق به «العبره» است. زیرا در لزوم دور و تسلسل در ما نحن فیه عبرت و لحاظ ما مربوط به اتصاف است یعنی اگر اتصاف حاصل باشد، دور و تسلسل لازم می آید]، لا [عطف بر «بالاتصاف» است] بکون الصفه غنیّه منضمّه الی الموصوف [نه اینکه دور و تسلسل اختصاص داشته باشد به موردی که صفت منضم شود به موصوف و غنی باشد(انتزاعی نباشد یعنی مستقل باشد) پس لزوم دور و تسلسل منحصر در این یک فرض نیست چون برای حدوث دور و تسلسل کافی است که «موجود» حمل شود بر ماهیت چه اینکه حمل به این صورت باشد که وجود به الانسان که موضوع است ضمیمه می شود، پس موصوف موجود می شود و طرف اتصاف قرار می گیرد اما همان طور که عرض کردیم اتصاف هم در صورت ضمیمه وجود به ماهیت لازم می آید و هم در صورت انتزاع وجود از ماهیت پس چه قیام مبدأ محمول به موضوع انضمامی باشد چنانچه در الانسان موجود است که صفت وجودی است که منضم می شود به موصوف و چه آنکه قیام مبدأ محمول به موضوع انتزاعی باشد] فی ظرف الاتصاف [این منضم شدن در ذهن یعنی ظرف اتصاف است] اذ لا یلزم صدق المشتق قیامها بموصوفها کذلك [چون لازمه صدق مشتق این نیست که مبدأش به موصوف قائم باشد به صورت انضمامی]، بل قد یکون قیامها به قیاما انتزاعیا کما مضی[بلکه گاهی قیام صفت به موصوف انتزاعی است پس وقتی اتصاف حاصل باشد چه انضمامی و چه انتزاعی، دور و تسلسل لازم می آید].

جواب حلی به اشکال وارده بر حصول وجود رابط در هلیه بسیطه/ . ظلمه و اناره/ رساله فی الوجود الرابطی. استاد حشمت پور

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب حلی به اشکال وارده بر حصول وجود رابط در هلیه بسیطه/ ۲۲. ظلمه و اناره/ رساله فی الوجود الرابطی.

خلاصه جلسه قبل: بحث در این داشتیم که وجود رابط در هلیه بسیطه هست یا نیست.

بحث را تمام کردیم ولی اشکالی شد و آن اشکال این بود که اگر در هلیات بسیطه وجود رابط را داشته باشیم، لازم می آید که فردی از وجود در خارج موجود باشد و این با قول اصاله الوجود سازگار است و با قول اصاله الماهیت سازگار نیست.

قائلین به اصاله الماهیه معتقدند که علاوه بر مفهوم وجود، حصه وجود نیز حاصل است ولی فرد وجود حاصل نیست.

قائلین به اصاله الوجود هم مفهوم وجود و هم حصه وجود و هم فرد وجود را قائل هستند و در خارج نیز برای وجود فرد قائل اند و وجود را منحصر در ذهن به صورت مفهوم مطلق و یا مقید نمی دانند بلکه در خارج نیز برای جود فرد قائل اند.

حال این مستشکل که اشکالش را نقل کرده بودیم این گونه گفت که اگر وجود در خارج فرد داشته باشد و این فرد با وجود رابط برای ماهیت ثابت شود که ثبوت فرد وجود برای ماهیت قضیه هلیه بسیطه را تشکیل می دهد مثل الانسان موجود یا زید موجود که در این قضیه وجود برای ماهیت اثبات می شود و اگر وجود در خارج فرد داشته باشد و بخواهیم آن را برای ماهیت ثابت کنیم، لازم می آید که ماهیت قبل از اینکه وجود برایش حاصل باشد، موجود باشد تا بتوانیم این جود را برایش اثبات کنیم چون قاعده فرعیت می گوید که اگر بخواهیم وجود را برای ماهیت ثابت کنیم، وجود ثابت می شود و ماهیت مثبت له می شود و قبل از اثباتِ ثابت برای مثبت له، باید مثبت له موجود باشد یعنی این ماهیت قبل از اینکه وجود را برایش ثابت کنیم، باید موجود باشد که گفتیم در این صورت یا دور لازم می آید و یا تسلسل و چون دور و تسلسل باطل بود، پس نتیجه گرفتیم که اثبات وجود برای ماهیت درست نیست و این دو نتیجه به ما داد یکی اینکه در هلیه بسیطه وجود رابط نداریم و دوم اینکه اصلا وجود فردی ندارد که بخواهد برای ماهیت ثابت شود و در نتیجه قول اصاله الماهیه حق می شود و گفتیم که اگر در هلیه بسیطه قائل شویم به وجود رابط، لازم می آید که این وجودی که محمول است برای ماهیتی که موضوع است اثبات شود و طبق قاعده فرعیت دور و تسلسل لازم می آید پس ناچاریم این گونه بگوییم که یا در هلیه بسیطه وجود رابط را نداریم و چیزی را برای چیزی ثابت نمی کنیم و یا بیان کنیم که وجود فرد خارجی ندارد و الا اشکال لازم می آید.

ص: ۲۸۴

توجه کردید که مستشکل هرچند به ظاهر وجود رابط را در هلیه بسیطه نفی می کند ولی واقعاً اصاله الوجود را نیز باطل می کند.

مرحوم مصنف بحث را به سمت اصاله الوجود می برند و در این مباحثی که در پیش داریم خیلی به وجود رابط کاری نداریم

بلکه بیشتر در مورد فرد وجود صحبت می کنیم و بحث بر سر این می رود که اگر در خارج فرد وجود حاصل باشد، باید که برای ماهیت اثبات شود و این مستلزم دور و تسلسل است کما اینکه بیان شد و مصنف سعی می کنند به این اشکال پاسخ دهند و بعد دوباره به بحث وجود رابطی برمی گردند.

از این اشکال دو جواب می دهیم یک جواب نقضی که دیروز گفتیم و دیگری جواب حلی.

در جواب نقضی گفتیم که مستشکل گفته بود که اگر وجود، فرد خارجی داشته باشد، اثباتش برای ماهیت مستلزم دور و یا تسلسل است و ما گفتیم که اگر وجود حصه نیز داشته باشد، اثباتش برای ماهیت موجب دور و تسلسل است پس همان طور که فرد وجود را به خاطر دور و تسلسل منکر شدید، باید حصه وجود را نیز منکر شوید در حالی که منکر نیستید.

اشکال نقضی این است که اشکال در جایی دیگری که مستشکل گفته وارد باشد، ولی مستشکل به آن معترف و پایبند نباشد و ما نقض می کنیم و می گوییم که اگر در اینجا اشکالت وارد است، پس چرا در آنجای دیگر که وارد است آن را جاری نمی کنید؟

حال به چه دلیل در صورت اثبات حصه وجود دور و یا تسلسل لازم می آید؟

گفتیم که اگر ماهیت متصف شود به وجود یا وجود حمل شود بر ماهیت یا به تعبیر سوم، وجود ثابت شود برای ماهیت، ماهیت مثبت له می شود و مثبت له قبل از اثبات ثابت باید موجود باشد و همان اشکالات دور و تسلسل لازم می آید.

در مورد حصه وجود نیز همین را می گوییم یعنی می گوییم وقتی ماهیت را به حصه وجود متصف می کنید و یا حصه وجود را حمل بر ماهیت می کنید در این صورت ماهیت مثبت له می شود و همان اشکالات قبل پیش می آید.

مستشکل خواستند از خودشان دفاع کنند و اشکال ما را رد کنند و گفتند که اثبات فرد وجود با اثبات حصه وجود برای ماهیت فرق دارد.

وقتی که فرد را برای ماهیت ثابت می کنیم، فرد را به عنوان یک ضمیمه به ماهیت منضم می کنیم و ماهیت، این فرد را به عنوان ضمیمه گرفت و شما حق پیدا کردید که به وسیله این حیثیت تقییدیه موجود را بر ماهیت حمل کنید یعنی فرد وجود بعد از حیثیت تقییدیه حمل می شود اما در مورد حصه وجود شما ضمیمه ای در خارج ندارید که بخواهید به ماهیت ضمیمه کنید بلکه صبر می کنید که ماهیت جعل شود و بعد از این ماهیت مجعوله، وجود را انتزاع می کنید و بعد از این وجود انتزاع شده مشتقی را که موجود است می سازید و بر ماهیت حمل می کنید.

پس بین این دو فرض فرق است و در یک حالت وجود به ماهیت ضمیمه می شود و در یک فرض وجود از ماهیت انتزاع می شود (چون حصه کلی است و در خارج نیست لذا قابلیت ضمیمه را ندارد).

مرحوم مصنف جواب می دهند و می گویند بعد از اینکه وجود انتزاع شد، آیا می توان موجود را حمل کرد و یا خیر؟ درست است که در فرضی که وجود ضمیمه شود موجود حمل می شود بر ماهیتی که متحیث است به حیثیت تقییدیه ولی در وقتی که وجود انتزاع می شود، حمل می شود بر ماهیتی که وجود از آن انتزاع شده و چیزی به آن ضمیمه نشده است بااین حال مشخص است که باز حمل در اینجا نیز جایز است چون همان گونه که قبلاً بیان کردیم، حمل در سه جا جایز است و آن سه جا عبارت بودند از اینکه مبدأ محمول به موضوع قیام انضمامی و یا انتزاعی و یا اعتباری داشته باشد و در هر سه مورد حمل جایز است و ما نحن فیه نیز یکی از این سه مورد است.

قیام انضـمامی مثل حمل ابیض بر جـدار که مبـدأ محمول یعنی بیاض قیام دارد به جـدار لـذا ابیض را می توانیم بر جدار حمل کنیم.

قیـام اعتبـاری مثـل «الانسانُ انسانٌ» که مبـدأ محمول که انسانیت است قیام اعتباری دارد به انسان و هرچنـد انسانیت خود انسان است ولی اعتبـار می کنیم که قائم به انسان است لـذا این حمل نیز صـحیح است و ما به خاطر این قیام می توانیم حمل را انجام دهیم.

و مورد سوم اینکه مبـدأ محمول قیـام انتزاعی دارد به موضوع مثلاًـ سـماء را ملاـحظه می کنیم و بـا ارض می سـنجیم و بعـد از سنجش، فوقیت را از سـماء و تحتیت را از ارض انتزاع می کنیم لذا فوق را بر سـماء حمل می کنیم و تحت را بر ارض مثلًا می گوییم السـماء فوقنا و مبدأ فوقنا که فوقیت است به سماء قیام دارد منتها قیام انتزاعی چون فوقیت چیزی نیست که منضم شود به سمـاء و همچنین قیـام اعتبـاری نیز نیست چون بین سـماء و فوقیت فرق است و قیـام اعتبـاری در جـایی است که هر دو عین هم باشـند لـذا تنهـا فرض باقی مانـده قیام انتزاعی است و چون توانستیم که مبـدأِ «فوقنا» یعنی «فوقیت» را از سـماء انتزاع کنیم، لـذا فوقنا را بر سماء حمل کردیم.

در مـا نحن فیه نیز حصه از انسان انتزاع می شود و وقتی که انسان را خداونـد جعل کرد، حصه وجود از انسان انتزاع می شود و موجود بر انسان حمل می شود و مبدأ موجود که وجود است قیام انتزاعی دارد به انسان لذا اجازه حمل داریم.

پس نتیجه این شد که در هر دو صورت چه وجود قیام انضـمامی داشـته باشد به ماهیت و چه قیام انتزاعی داشته باشد در هر دو صورت می توان حمل را انجام داد و ماهیت را به وجود متصف کرد و این حمل موجود و اتصاف به موجودیت است که منشأ دور و تسـلسل بود لـذا در اینجـا نیز دور و تسـلسل لاـزم می آیـد و فرقی نیست بین اینکه مبـدأ محمول به موضوع قیام انتزاعی داشته باشد و یا قیام انضمامی.

پس دور و تسلسل مختص به آنجایی نیست که وجود فرد داشته باشد و اگر وجود حصه نیز داشته باشد، دور و تسلسل لازم می آید در حالی که شما به حصه وجود قائل هستید و فرد وجود را منکرید.

این جواب نقضی بود.

متن: بل ورود الاشکال علی اعتباریه الوجود اسهل....(۱)

جواب حلی: این گوینده ای که اشکال کرد و به اعتبار دور و تسلسل، فرد وجود را اعتباری کرد و گفت که خارجی و حقیقی نیست بلکه اعتباری است، به او می گوییم که اشکال دور و تسلسل در فرضی که فرد وجود اعتباری باشد قوی تر وارد می شود.

شما به بهانه اینکه دور و تسلسل لازم می آید فرد حقیقی وجود را برداشتید و قائل به فرد اعتباری شدید در حالی که در صورتی که وجود فرد اعتباری داشته باشد، اشکال دور و تسلسل به طریق اولی لازم می آید و شما همانطور که فرد خارجی را منکر شدید، باید فرد اعتباری را نیز منکر شوید.

اگر فرد خارجی و حقیقی برای وجود داشته باشیم، باید در دو جا بحث کنیم که در کدام یک دور و تسلسل لازم می آید یکی در خارج و دیگری در ذهن.

در خارج، فرد وجود برای ماهیت اثبات نمی شود بلکه فرد وجود با ماهیت متحد می شود.

اگر وجود برای ماهیت ثابت می شد، در این صورت ماهیت مثبت له می شد و آن اشکال گذشته پیش می آمد ولی حال که وجود برای ماهیت اثبات نمی شود بلکه با ماهیت متحد می شود در این صورت اشکال قاعده فرعیت جاری نمی شود.

ص: ۲۸۸

۱- (۱) مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، علی بن عبدالله زنوزی، ج۲، ص۱۷۸.

خارج ظرف اثبات نیست بلکه ظرف اتحاد است لذا وجود برای ماهیت اثبات نمی شود بلکه با ماهیت متحد می شود و این ذهن است که جای حمل و اثبات و اتصاف است.

حال این دو امر متحد را به ذهن می آوریم ذهنی که ظرف عمل و تحلیل است و در ذهن این دو را از هم جدا می کنیم و در نتیجه در ذهن ما ماهیت و وجود به صورت جداگانه می آیند البته مفهوم وجود خارجی است که به ذهن می آید و خود وجود خارجی به ذهن نمی آید و این مفهوم وجود را برای ماهیت در ذهن ثابت می کنیم و معنای الانسان موجود این می شود که انسان در خارج، مصداق این مفهوم ذهنی وجود است یعنی مفهوم موجود در خارج مصداقی دارد و همان مصداق است که انسان را موجود کرده است یعنی انسان در خارج به وجود خارجی موجود است (بحث در اینجا بنا بر اصاله الوجود است یعنی وجود در خارج فرد حقیقی دارد) لذا در ذهن متصف می شود به موجودیت و حکم می شود که این انسان موجود است یعنی مفهوم موجود بر او حمل می شود.

در این حالت مفهوم موجود را بر ماهیت موجوده ای که به وجود خارجی موجود است حمل می کنیم و در این صورت نمی توان سؤال کرد که این وجودی که حمل می شود آیا همان وجودی است که باعث وجود خارجی ماهیت شده بود یا خیر تا آن اشکالات گذشته لازم بیاید بلکه ماهیت در خارج وجود خارجی دارد که این وجود خارجی اجازه داده است که در ذهن، مفهوم وجود را برای ماهیت اثبات کنیم یعنی ماهیت به این محمول موجود نیست بلکه به وجود خارجی که غیر از وجود ذهنی است موجود است (آنجا که تسلسل لازم می آمد این بود که مثبت له یک وجود خارجی داشته باشد و ما یک وجود خارجی را برای آن اثبات کنیم و بعد سؤال می شود که آیا این وجود همان وجودی است که قبلاً داشت و یا وجود جدیدی است که در این صورت یا دور و یا تسلسل لازم می آمد).

پس اگر برای وجود فردی قائل شویم، در خارج اتحاد است و حمل و اثبات نیست لـذا قاعـده فرعیت جایی ندارد و باعث دور و تسلسل نمی شود و آن وجودی که در ذهن ثابت می شود متفرع بر وجود خارجی است.

پس فردی که برای وجود است در خارج، با ماهیت متحـد است و اصـلا حمل و اتصاف و اثباتی نیست لذا اصـلا ثابت و مثبت له نیست که دور و تسـلسل لازم بیایـد و در ذهن نیز مفهوم موجود بر ماهیت موجوده حمل می شود و ماهیت مثبت له می شود و مفهوم وجود ثـابت و مـاهیت که مثبت له است قبل از اینکه این مفهوم وجود برای او ثابت شود، دارای وجود خارجی اسـت یعنی دارای واقع وجـود است و بـا وجـود خـارجی متحـد است و در این صورت نمی توان سؤال کرد که آیـا این وجودی که حمل شـده است همان وجود قبلی است و یا خیر چون یکی وجود خارجی است که با ماهیت متحـد شـده و یکی مفهوم وجود است که برای ماهیت ثابت شده است.

پس نه در خـارج و نه در ذهن بنـا بر اصاله الوجود دور و تسلسـلی لازم نمی آیـد و دور و تسـلسل در جایی است که وجود را اعتباری بدانیم.

پس مبنای اصاله الوجود با این اشکال باطل نمی شود بلکه این اصاله الماهیه است که باطل می شو د و آن را بعداً بیان خواهیم کرد.

ترجمه و شرح متن:

[در این عبـارت فقـط می خواهیم ثـابت کنیم که بنـا بر اصـاله الوجود، دور و تسلسـلی نیست.] بـل ورود الاشـکال [بلکه ورود اشـکال دور و تسـلسل] علی [متعلق به ورود نیست یعنی این اشـکال بر اعتباریت وجود وارد نمی شود بلکه منظور این است که ورود اشـکال بنا بر اینکه وجود اعتباری باشد، راحت تر است] اعتباریه الوجود اسـهل، والجواب عنه اشـکل. [ورود این اشـکال دور و تسـلسل بنـا بر اعتباریت وجود راحت تر است و جواب از آن، مشـکل تر است] فانه [بیان این است که اگر وجود اصـیل باشد، اشـکال دور و تسـلسل لازم نمی آید] لو کان اصـیلاً [پس همانا اگر وجود اصـیل باشد] لکان متحدا مع الماهیّه نحوا من الاتحـاد. [در این صورت بـا ماهیت یک نوع اتحادی دارد که بیان شـد که اتحاد متحصل یعنی وجود با لامتحصل یعنی ماهیت است پس در خـارج وجود برای ماهیت ثابت نشـده است بلکه با ماهیت متحـد شـده است] فلا یتحقق الاتصاف [پس اصـلا در خـارج مـاهیت به وجود متصف نمی شود] الا بعـد تحلیل المتّحـدین، [مگر بعـد از اینکه این دو متحـد یعنی وجود و ماهیت را تحلیل کنیـد یعنی آن ها را به ذهن ببریـد و از هم جـدا کنید و بعد یکی را بر دیگری حمل کنید و یکی را به دیگری متصـف کنیـد که گفتیم در این صورت نیز دور و تسـلسل لازم نمی آیـد] فلا تغایر بینهما [و تغایری بین ماهیت و وجود نیست] الا فی ظرف القوه العمّاله المحلّله [مگر در قوه ای که تصرف می کنـد و تحلیـل می کنـد که منظور همان ذهن است که عمل او در بحث ما تحلیل است] و معنی الاتصاف و مناطه هو ثبوت شی ء لشی ء [و معنای اتصاف و مناط اتصاف ثبوت شیئی برای شیئی است] و هذا لا یتصور فی خارج ظرف التحلیل لتحقق الاتحاد. [و این ثبوت شـیئی برای شیئی، تصور نمی شود در خارج ظرف تحلیل یعنی در خارج از ذهن چون در خارج اتحاد محقق است و آنجا که اتحاد محقق است ثبوت شـیء لشیء حاصل نیست] و امـا فیه [امـا در ظرف تحلیـل یعنی ذهن] فلهـا اتصاف به [ماهیت متصف به وجود است و وجود بر ماهیت حمل می شود ولی آن وجـودی که بر مـاهیت حمـل می شـود نفس وجـود نیست بلکه مفهـوم وجود است و آنکه مـاهیت را قبـل از حمـل مفهوم

موجود کرده، نفس وجود است و مشخص است که در اینجا نمی توان گفت که اگر وجودی که قبلًا برای ماهیت ثابت است عین همان وجودی است که بعداً برای ماهیت اثبات می کنیم، دور است و اگر غیر اوست تسلسل است؛ اما در ظرف تحلیل برای ماهیت اتصافی است به وجود] لکن لا ـ بنفسه [اما این اتصاف به نفس وجود نیست و در ذهن ماهیت متصف به مفهوم وجود می شود پس ماهیت در ذهن به نفس وجود اتصاف ندارد] التی بها هی موجوده فی الاعیان [نفس وجود همان است که ماهیت به توسط او در خارج موجود است بنا بر قول به اصاله الوجود] التی هی خارج ظرف التحلیل و الاعتبار [آن که خارج از ظرف تحلیل و خارج از ظرف اعتبار است. پس برای ماهیت مفهوم وجود را وصف قراردادیم و ثابت کردیم و ماهیت مثبت له شد و مثبت له باید قبل از اینکه مفهوم وجود برایش ثابت باشد، ثابت باشد و این گونه نیز هست یعنی ماهیت در خارج موجود است و وقتی به این وجود پی بردیم می گوییم که الماهیه موجود یعنی ماهیت را متصف می کنیم به وجود ذهنی] و هی مقدمه علی ذلک المفهوم [و این ماهیتی که موجود شده است مقدم است بر مفهوم موجود که محمول است] باتحاده بفرد من الوجود الحقیقی [(بهتر است که «باتحادها» باشد هرچند ممکن است که به اعتبار شیء بودن مذکر آورده شود ولی ضمیر به وجود برمی گردد) و تقدمش به این صورت است که آن ماهیت متحد است با فردی از وجود حقیقی قبل از اینکه مفهوم موجود بر ماهیت حمل شود] فلا یلزم دور و لا تسلسل [در نتیجه دور و تسلسل لازم نمی آید]

ص: ۲۹۰

متن: و اما لو کان اعتباریا فلا اتحاد له مع الماهیه فی العین....

اما اگر وجود اعتباری باشد، دیگر معنا ندارد که بگوییم که در خارج متحد با ماهیت است چون امری اعتباری است و در خارج موجود نیست و فقط در اعتبار معتبر است لذا نمی توان گفت که در خارج است و فقط می توانیم بگوییم که در ذهن است و در ذهن از ماهیت جعل شده (نه من حیث هی) وجود را انتزاع می کنیم و بعد همین وجود منتزع را حمل می کنیم و ماهیت متصف می شود به موجود یا موجود حمل می شود بر ماهیت و موجودی بر ماهیت حمل می شود که مبدأ این موجود قیام انتزاعی دارد به موضوع که آن را بیان کردیم.

در اینجا اتصاف و اثبات شیء لشیء درست می شود و در نتیجه ماهیت باید کون اعتباری داشته باشد نه کون حقیقی یعنی ماهیت باید قبل از اینکه این کون اعتباری را برایش ثابت کنیم، باید کون اعتباری داشته باشد و این کون اعتباری یا عین همان کون اعتباری جدید است و یا غیر آن است که در نتیجه یا دور لازم می آید و یا تسلسل و این همان اشکال قبلی است.

در فرض اصالت وجود ماهیت در خارج وجود حقیقی داشت لذا این اشکال مطرح نمی شد.

ترجمه و شرح متن:

و اما لو کان اعتباریا [اما اگر این وجود اعتباری باشد] فلا اتحاد له مع الماهیه فی العین، [پس اتحادی نیست برای وجود با ماهیت در خارج و همان طور که گفتیم ذهن، ظرف اثبات است نه اتحاد (البته ذهن نیز از این جهت که مرتبه ای از مراتب خارج است، نحوی از اتحاد را دارا است.)] اذ لیس فیها [چون در عین یعنی در خارج] سوی المسمّی بالماهیّه [چیزی نیست الا آنچه ماهیت نامیده می شود و فقط ماهیت است که در خارج است لذا وجودی نیست که با ماهیت متحد شود] لکنه ینتزع عنها [ولی جود از این ماهیت انتزاع می شود] اما بذاتها [یا از ذات ماهیت وجود انتزاع می شود یعنی در مرتبه انتزاع فقط ذات را می بینیم و با مجعولیت کاری نداریم] او بحیثیه تعلیلیه، [یا با حیثیتی تعلیلیه یعنی جاعل ماهیت را جعل می کند و وجود از این ماهیت با این حیثیت تعلیلیه انتزاع می شود] و یحمل علیها [و بعد این وجود حمل می شود بر ماهیت] فیکون وصفا لها. [پس در نتیجه این وجود وصفی برای ماهیت می شود] و مناط انتزاعه عنها [و مناط انتزاع وجود از ماهیت] و مفاد حمله علیها [و به عبارت دیگر مفاد حمل وجود بر ماهیت] و مصداق اتصافها به [و به عبارت سوم مصداق اتصاف ماهیت به وجود] لیس الا نفس تقررها بذاتها [نیست مگر تقرر ماهیت بذاته یعنی همه این ها فقط نفس ماهیت متقرره هستند چه این تقرر بذاتها باشد] او بجعل جاعل ایاها [یا تقرر ماهیت به این باشد که جاعلی ماهیت را جعل کرده است] جعلاً بسیطا. [و این جعل به صورت جعل بسیط بوده است] فهی فی ایّ ظرف کانت و تقررت، [و ماهیت در هر ظرفی باشد و تقرر پیدا کند] واقعیا کان او اعتباریا، [چه این ظرف واقعی باشد و چه اعتباری] یکون لها کون مصدری اعتباری. [در این صورت برای ماهیت یک کون اعتباری و مصدری است (چون اصاله الماهوی مطلقاً کون را اعتباری می داند) و شما کون دیگری را برای او اثبات می کنید] فالدور او التسلسل لازم. [لذا دور و تسلسل لازم می آید. پس قول به اصاله الماهیه و قائل شدن به فرد اعتباری وجود باعث می شود که اشکال دور و تسلسل به راحتی وارد شود ولی اگر وجود را اصیل بدانیم، اصلاً اشکال دور و تسلسل وارد نمی شود].

ص: ۲۹۱

متن: و لا تتوّهم ان الحصص امور اعتباریه....

توجه کنید که بنا بر قول اصاله الماهیه وجود واقعی در خارج نداریم بلکه فقط حصص و مفهوم وجود حاصل اند.

ما به مستشکل گفتیم که اگر حرف شما در فرد وجود درست باشد یعنی تسلسل لازم بیاید، در حصه وجود نیز این تسلسل و دور لازم خواهند آمد این جواب نقضی ما بود.

این «لا تتوهم...» مربوط می شود به قبل از «بل ورود الاشکال...» یعنی به جواب نقضی می خورد و ما در جواب نقضی گفتیم که اگر اشکال تسلسل در فرد وجود بیاید، در حصه وجود نیز می آید و در نتیجه حصص وجود نیز نباید موجود باشند.

پاسخ به جواب نقضی: حال گوینده ای این چنین می گویند که اگر تسلسل را در افراد وجود درست کنید تسلسل لازم می آید ولی در حصه تسلسل لازم نمی آید.

فرد وجود اعتباری نیست و وقتی فرد وجود را برای ماهیت ثابت می کنیم در این صورت ماهیت باید به فرد وجود و به صورت واقعی موجود باشد و وقتی این ماهیت را با این وجود ثابت و موجود کردیم سؤال می کنیم که این ماهیت که مثبت له است باید وجودی داشته باشد قبل از اثبات محمول و حال سؤال می شود که این وجود دوم از کجا آمده و باز همین سؤال را به وجود بعدی می بریم.

فرد وجود چون اعتباری نیست لذا در اختیار ما هم نیست و بدون اعتبار ما تسلسل موجوده در آن ادامه پیدا خواهد کرد.

اما در حصه این گونه نیست و باید انتزاع شود یعنی باید قبل از حمل این وجود بر حصه، وجودی را اعتبار کنیم و همچنین این وجود جدید نیز به اعتبار وجود دیگری نیاز دارد و همین طور تا وقتی که من خسته بشوم و به اعتبار کردن وجودها پایان ببخشم، این سیر ادامه دارد ولی وقتی به اعتبار پایان بخشیدیم دیگر وجود جدیدی ایجاد نمی شود لذا تسلسل پیش نمی آید.

ص: ۲۹۲

پس چون حصه وجود با اعتبار حاصل می شود، لذا با قطع اعتبار این تسلسل قطع می شود یعنی در حصص تسلسل اعتباری است ولی در فرد وجود تسلسل اعتباری نیست.

این توهمی است که بعضی ها کرده اند و ما باید به آن جواب دهیم.

ترجمه و شرح متن:

و لا تتوّهم ان الحصص امور اعتباریه فینقطع آحاد السلسله بانقطاع الاعتبار، [و توهم نشود که حصص امور اعتباریه هستند و در نتیجه آحاد سلسله قطع می شوند با انقطاع اعتبار]

متن: اذ مجری الکلام فی اتصاف الماهیّه.....

رد پاسخ گفته شده به جواب نقضی: مصنف در جواب می گویند که وقتی ما قضیه درست می کنیم، محمولش با اعتبار ما درست می شود و موضوعش نیز در ذهن ما تصور می شود و این موضوع ذهنی مشیر است به موضوع خارجی یعنی وقتی می گوییم که الانسان موجود یعنی در خارج انسان حصه اعتباری وجود را دارا است (دقت شود که ما بحث را در حصص می بریم تا اشکال مستشکل را پاسخ دهیم) پس وقتی می گوییم که الانسان موجود، موجود اعتباری است و ماهیت نیز در ذهن تصور شده است و مشیر به خارج است و منظور از این کلان این است که انسان در خارج حصه وجود را دارد پس ماهیت در خارج با قطع نظر از اعتبار من بلکه با قطع نظر از آن وجودی که اعتبار کردیم باید موجود باشد.

ما گفتیم که این موجود را برای ماهیتی که در خارج است حمل می کنیم چون ماهیت ذهنی مشیر به خارج است بنابراین ماهیت باید در خارج تقرر داشته باشد تا بتوان بر آن این امر اعتباری را حمل کرد پس ماهیت باید در خارج تقوم و تقرر داشته باشد تا امر انتزاعی را بتوانیم بر آن حمل کنیم لذا اگر این سلسله تقررات بخواهند قطع شوند باید در خارج قطع شوند نه در ذهن و اگر در خارج سلسله تقرر را قطع کردید، ماهیت در خارج موجود نیست.

ص: ۲۹۳

ترجمه و شرح متن:

اذ مجری الکلام فی اتصاف الماهیّه بالوجود فی الاعیان [زیرا کلام ما در این است که ماهیت در خارج به وجود متصف می شود ولی وجود انتزاعی (فی العیان متعلق به اتصاف است) و اگر اتصاف خارجی قطع شود یعنی اینکه ماهیت متصف به وجود نیست و این باعث عدم تقرر ماهیت می شود]، فیجب تقدمها علیه [پس واجب است تقدم ماهیت بر وجود در اعیان] مع عزل النظر عن الاعتبار بل المعتبر [یعنی با قطع نظر از اعتبار و با قطع نظر از آن وجود معتبر شده یعنی در خارج باید این اتصاف باشد قبل از اینکه این اتصاف را در ذهن اعتبار کنیم پس باید قبل از اینکه در ذهن ماهیت را به وجود متصف کنیم، باید که ماهیت در خارج متقرر و موجود باشد و لذا تقرر ماهیت در خارج است] فلو انقطعت لانقطعت فی الاعیان [و اگر این سلسله منقطع شد، این سلسله در خارج منقطع خواهد شد یعنی سلسله تقررات قطع می شود] فلم تکن الماهیه موجوده فیها [و در نتیجه ماهیت در اعیان موجود نیست] و هذا خرق الفرض [و این خرق فرض است چون فرض این بود که بنا بر اصاله الماهیه، ماهیت در خارج موجود است و اصاله الماهوی ها حصص را حاصل می دانند].

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹